

Åndelig lengsel

Nyreligiøsitet og subjektiv erfaring i Den norske kirke



Karianne Morsund

Masteroppgave i Kultur og Idéstudier,
studieretning Religionshistorie, 60 sp.

Avlagt høsten 2010 ved
Institutt for Kulturstudier og orientalske språk,
Universitetet i Oslo

INNHOLDSFORTEGNELSE

FORORD	5
KAPITTEL 1: ÅNDELIG LENGSEL OG SUBJEKTIV VENDING	7
1.1 Åndelig lengsel – et udefinert begrep	7
1.2 Nyreligiøsitet som ”religion smurt tynt utover”	8
1.3 Den norske kirke: struktur og organisasjon.....	10
1.4 Kirkemøtets rolle i den kirkelige organisasjonen.....	12
1.5 Problemstilling	13
1.6 Metodiske valg og empirisk grunnlag.....	14
1.7 Begrunnelse for valg av tema.....	15
1.8 Oppgavens innhold.....	15
KAPITTEL 2: TEORI OG METODE	17
2.1 Teoretisk grunnlag.....	17
2.1.1 Modernitet og postmodernitet	17
2.1.2 Fra objektivert til subjektivert religion.....	22
2.1.3 Synkende oppslutning om kirkereligion	23
2.1.4 Spirituell revolusjon i Norge?	24
2.2 Metodiske grep: metodologisk verktøykasse.....	25
2.2.1 Diskursanalyse	25
2.2.2 Kvalitative intervjuer.....	27
2.2.3 Utvalg av informanter	28
2.2.4 Uforskende analyse – grounded theory	29
KAPITTEL 3: <i>KIRKEN I MØTE MED DEN ÅNDELIGE LENGSEL I VÅR TID</i> – TEKST OG KONTEKST.....	31
3.1 Den norske kirke og nyreligiøsiteten – konflikt og dialog.....	31
3.2 Kirkemøtet i 1999: Betenkningen og ambisjonene	33
3.3 En kort presentasjon av betenkningens innhold	34
3.4 Hvem er forfatteren?	39
3.5 Laugerud som teolog – Erfaringen i sentrum.....	41
KAPITTEL 4: BETENKNINGEN – TOLKNING OG REAKSJONER	45
4.1 Hva sier betenkningen om den åndelige lengsels vesen?.....	45
4.2 Reaksjoner og kritikk av "den åndelige lengsel"	47
4.3 Revidering av kirkens menneskesyn?	50
4.4 Å være kirke i samtiden	51

KAPITTEL 5: PRESTERS SYN PÅ ”ÅNDELIG LENGSEL”	53
5.1 ”Hva legger du i begrepet ”åndelig lengsel”?	53
5.2 En følge av syndefallet?	56
5.3 Kan ”åndelig lengsel” brukes?	58
5.4 Alternative perspektiver	61
5.5 Prestenes og Laugeruds tanker om ”åndelig lengsel”	62
 KAPITTEL 6: PIETISME – BETENKNINGEN SETT I ET	
KIRKEHISTORISK LYS	65
 6.1 Pietismen	66
6.1.1 Fromhet og lengsel etter Gud	67
6.1.2 Hans Nielsen Hauge	69
6.1.3 Fra Haugebevegelsen til den norske lekmannsbevegelsen	70
6.1.4 Kravet om personlig tro – nye interne skillelinjer i Den norske kirke	71
 6.2 Teologisk splittelse i Norge.....	73
6.2.1 Ole Hallesby – den siste store pietist	74
6.2.3 ”Åndelig lengsel” i lys av den pietistiske arven.....	75
6.2.3 ”Lengsel” – men hvorfor ikke ”åndelig”?	78
6.2.5 ”Åndelig lengsel” som et barn av pietismen	78
 KAPITTEL 7: BETENKNINGENS MENNESKESYN – KILDE TIL	
KRITIKK?.....	81
7.1 Den norske kirkes lutherske menneskesyn.....	82
7.2 Laugeruds menneskesyn – et forslag til nytenkning	86
7.3 Austads kritikk av betenkningens menneskesyn	87
7.4 Laugeruds forsvar i <i>Luthersk Kirketidende</i>	91
7.5 En debatt om åndelig lengsel – en debatt om folkekirken	95
7.6 Den subjektive erfaring – et stridsspørsmål i Den norske kirke	96
 SAMMENDRAG	99
 VEDLEGG 1	101
 LITTERATURLISTE	103
 Elektroniske kilder	105

Forord

I arbeidet med denne oppgaven har jeg hatt mange støttespillere. De har hjulpet meg med informasjon, med selve tekstarbeidet, og med alt som følger med det å skrive en masteroppgave.

Først og fremst vil jeg takke informantene mine – prestene som jeg intervjuet etter tur våren og sommeren 2009, og ikke minst Tore Laugerud. Informantenes tanker og refleksjoner ga meg muligheten til å forstå oppgavens tema fra flere vinkler, og satte meg på viktige spor i arbeidet. Jeg vil takke veilederen min, Anne Stensvold, for uvurderlige innspill, og for å ha brukt så mye av tiden sin på mitt arbeid. Jeg vil også si tusen takk til kollokvieguttene – Vebjørn Svendsen, Morten Eimot og Cato Fossum for alle konstruktive kommentarer og forslag. Ikke minst er jeg takknemlig for kjæresten min, Stian Larsen, som har bistått med en god armkrok i gode, så vel som dårlige tider. Han har også vært kjekk å ha når mine tekniske ferdigheter har kommet til kort. Øvrige venner og familie fortjener også en takk for å ha bidratt med fornøyer, og for å ha nikket tilsynelatende interessert når jeg har forklart hva jeg har skrevet masteroppgave om.

Karianne Morsund, november 2010

Kapittel 1: Åndelig lengsel og subjektiv vending

Denne avhandlingen handler om endringer i religiøsitet, og mer spesifikt, hvordan Den norske kirke forholder seg til en subjektivering av religiøsiteten i det norske folk. Ved å fokusere på begrepet ”åndelige lengsel”¹ vil jeg vise hvordan Den norske kirke forsøker å gripe nyreligiøse strømninger og favne alle disse i kategorien ”åndelig lengsel”. Det kan sies å være et vagt begrep, og ble ikke definert før det ble introdusert som tema for Kirkemøtet i 1999. Heller ikke da ble åndelig lengsel drøftet, men ble brukt som en selvfølgelig forklaring på nyreligiøsitetens innflytelse i det norske folk. Tema skapte stor debatt, fordi aktører både innenfor så vel som utenfor kirken var uenige i at åndelig lengsel er en god forklaring på nyreligiøsiteten. Mange mente at tankegangen bak begrepet ikke er forenlige med kirkens trosgrunnlag.

Hovedfokuset i denne oppgaven er på hvorfor temaet for Kirkemøtet i 1999 utløste så mange negative reaksjoner. Sett fra et religionshistorisk perspektiv kan dette bidra til å si noe om hvordan Den norske kirke forholder seg til forsøk på tilpasninger til en mer subjektivt religiøsitet. Det skal riktignok sies at det også finnes flere positive perspektiver å se betenkningen fra – den ble for eksempel trykket opp i 8000 eksemplarer og ble i tillegg oversatt til dansk (Laugerud 2007:2). Slik sett ble betenkningen også godt mottatt av svært mange.

1.1 Åndelig lengsel – et udefinert begrep

Til Kirkemøtet i 1999 ble det skrevet en betenkning. Denne betenkningen hadde samme tittel som møtets tema: *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* (1999). Her brukes begrepet ”åndelig lengsel” for å betegne en spirituell søken blant det norske folk. I betenkningen står det at folk søker til nyreligiøsiteten for å få svar på sine eksistensielle spørsmål når ikke kirken lenger kan gi svar. Grunnen til at folk søker bort fra kirken, eller har en ”lengsel” etter dypere spiritualitet i kirken, skal være ”åndelig lengsel”(Laugerud 1999). Betenkningen foreslår hvordan kirken kan tilrettelegge for å møte denne åndelige lengselen.

Etter Kirkemøtet i 1999 spredte begrepet ”åndelig lengsel” seg ut i det kirkelige språket. Med antakelsen om at det finnes en åndelig lengsel der ute blant det norske folk, ble dette begrepet brukt høyt og lavt i Den norske kirke, ikke minst blant andre karismatiske kristne, og blant nyreligiøse. Ved å søke på ”åndelig lengsel” i søkemotoren google.com, får

¹ Jmf. *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*, (Laugerud 1999).

jeg 44200 treff på søkeordet.² På første side finner jeg for eksempel to bøker utgitt av det konservative kristne Lunde Forlag. Den første er forfatteren Erling Rimehaugs *Tørsten gir lys: Om åndelig lengsel og modning*, utgitt 2007.³ Ut fra forlagets beskrivelse av boken brukes begrepet her for å beskrive en kristen gudslengsel i sammenheng med sjelesorg. Den neste er Johanna Hundvin Almelids *Søker: Gud: Om åndelig lengsel i vår tid*, utgitt i 2008 på samme forlag.⁴ Hun er journalist i den konservative kristne avisen *DagenMagazinet*, og har redigert boken og skrevet deler av den. Den drøfter forskjellige trosretninger og tilbud på livssynsmarkedet i Norge, og "åndelig lengsel" brukes som en selvfølgelig årsak til at folk søker til nyreligiøsitet og okkultisme. Denne boken har et tydelig budskap om at kristendommen er det eneste rette for alle åndelig lengtende. I innledningen viser Almelid hvordan opplevelser med det okkulte har ødelagt tilværelsen for folk, og hvordan de har fått orden på livet ved å bli kristne etterpå (Almelid 2008:7). Boken har bidrag fra forskere og teologer.

Andre linker omhandler Kirkemøtesaken, eller viser til avisartikler som bruker "åndelig lengsel" som et uttrykk for menneskelig søken etter "noe mer" og når nyreligiøsiteten omtales. Det er også linker til nettdebatter og artikler som diskuterer åndelig lengsel og om dette egentlig finnes. En link på søkeside 2⁵ viser til den norske Wikipedia-artikkelen om Pinsebevegelsens opprinnelse der "åndelig lengsel" brukes gjentatte ganger uten å bli forklart. Her virker det som om betydningen av begrepet er tatt for gitt.⁶ Begrepet "åndelig lengsel" har altså glidd inn i norsk ordforråd, og brukes for å betegne årsaken til nyreligiøsitet og religiøs lengsel.

1.2 Nyreligiøsitet som "religion smurt tynt utover"

Religionsforskerene Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, bruker begrepet nyreligiøsitet for å betegne religiøse nydannelser som har oppstått de to siste århundrene (Gilhus og

² Google.com: "Åndelig lengsel", [online], Google. Tilgjengelig fra: <http://www.google.com/search?scient=psy&hl=en&source=hp&q=%C3%A5ndelig+lengsel&aq=f&aql=&oq=&gs_rfai=#q=%C3%A5ndelig+lengsel&hl=en&prmd=iv&ei=b1m9TJXCOoHtOfXyJR&start=0&sa=N&fp=fad0bccbc44b8016>, [21.10.10]

³ Lunde Forlag(2007): "Erling Rimehaug: *Tørsten gir lys: Om åndelig lengsel og modning*", [online], Lunde Forlag. Tilgjengelig fra: <<http://www.lundeforlag.no/bok.cfm?id=1534>>, [29.10.10]

⁴ Lunde Forlag(2008): "Johanna Hundvin Almelid: *Søker: Gud: Om åndelig lengsel i vår tid*", [online], Lunde Forlag. Tilgjengelig fra: <<http://www.lundeforlag.no/bok.cfm?id=1621>>, [29.10.10]

⁵ Google.com: "åndelig lengsel" – side 2, [online], Google. Tilgjengelig fra: <http://www.google.no/search?q=%C3%A5ndelig+lengsel&hl=no&client=firefox-a&hs=TKB&rls=org.mozilla:en-US:official&ei=0vC_TIWpE8KYOunCgO8L&start=10&sa=N>, [21.10.10]

⁶ Wikipedia(19.07.2010): "Pinsevekkelsen", [online], Wikipedia. Tilgjengelig fra: <<http://no.wikipedia.org/wiki/Pinsevekkelsen>>, [28.10.10]

Mikaelsson 1998:11). Jeg velger å bruke deres begrep, selv om det eksisterer alternative begreper og andre selvbetegnelser i nyreligiøse miljøer. Religionshistoriker Anne Stensvold ser i tillegg på nyreligiøsiteten som et sosiologisk fenomen, og tidfester den da først til 1960-tallet med ungdomsopprøret og hippiebevegelsen i USA. Denne typen nyreligiøsitet kom for alvor til Norge på slutten av 1960-tallet, og fikk stor oppmerksomhet i media (Stensvold 2005:457- 459). Stensvold påpeker at nyreligiøsiteten i Norge ikke har gitt opphav til noen større trossamfunn, og at det er sannsynlig at flesteparten av de nyreligiøse fortsetter som medlemmer i Den norske kirke. Religionssosiologisk forstår hun nyreligiøsiteten derfor som en subkultur innenfor statskirken (2005:459).

Gilhus og Mikaelsson opererer med tre nivåer av nyreligiøsiteten: Nye religioner, New Age og uorganisert nyreligiøsitet. Organisasjonsgraden avtar for hvert nivå, hvor nye religioner er organiserte trossamfunn du kan være medlem av, mens New Age er organisert som interessefellesskap eller nettverk. Uorganisert nyreligiøsitet blir beskrevet som "en mer diffus form for religion"(Gilhus og Mikaelsson 1998:12). Dette nivået har flytende overganger til New Age og har en flyktig karakter (1998:12). Det er her snakk om religiøse forestillinger som dukker opp i populærkulturen, som for eksempel et bibelsk myteteama i filmer, eller artikler om healing og naturmedisin i ukeblad. På dette nivået kan man også snakke om utbredte uorganiserte religiøse forestillinger i samfunnet, for eksempel troen på reinkarnasjon i kombinasjon med kristendom, troen på ånder og at døde slektninger vokter over oss, eller troen på at en skjebne styrer livet vårt. Det uorganiserte nivået av nyreligiøsitet kommer også tydelig fram når vi snakker om nyreligiøsitet som en subkultur innenfor Den norske kirke. Mange kan være medlemmer av kirken og samtidig ha uorganiserte nyreligiøse troselementer i livssynet sitt.

For denne oppgaven er alle tre nivåene til Gilhus og Mikaelsson interessante, og spesielt det siste. De kaller denne typen nyreligiøsitet "religion smurt tynt utover"(1998:12). Det innebærer at religion blir overført i små doser fra det man kaller den religiøse sfære til andre sfærer i samfunnet, og at religion kan finnes overalt. Samtidig som mange ser seg selv som sekulære kan de omgi seg med religiøse symboler og elementer i hverdagen. Fragmenter av religioner og religiøse forestillinger finner veien inn i de fleste menneskers verdensbilder, og mange som oppfatter seg som kristne eller human-etikere kan også tro på for eksempel reinkarnasjon. Mange lar nyreligiøsiteten få innpass i livet sitt, selv om det er svært få som lar den styre sine liv fullstendig (1998:14). Gilhus og Mikaelsson mener at nyreligiøsiteten er et uttrykk for at et kulturskifte er på vei, og at nyreligiøsiteten har glidd rett inn i den vestlige verden og nærmest gjennomsyrrer hele samfunnet, slik at man kan snakke om nyreligiøsitet

som et integrert aspekt ved vestlig kultur i dag (1998:12-13). Det bildet som Gilhus og Mikaelsson tegner av religiøsitet i Norge er med andre ord svært farget av nyreligiøse strømninger og forestillinger som er ”smurt tynt utover”. Nyreligiøsitet fremstår som en vag betegnelse på et hav av forgreninger som tar for seg alt fra spiritisme fra midten av 1800-tallet til nysjamanisme og engleskoler i 2010.

Et slikt kulturskifte som Gilhus og Mikaelsson beskriver får betydning for Den norske kirke. Paul Heelas og Linda Woodhead hevder i sin bok, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*,⁷ at en subjektorientert selvspiritualitet er i ferd med å bli mer populær enn den tradisjonelle institusjonelle religiøsiteten, spesielt kristendommen, i den vestlige verden (2005). Mye tyder på at disse teoretikerne kan ha rett, selv om det ikke behøver å gi fatale følger for kristendommen i Norge. Det som er interessant ved Heelas og Woodhead sin teori i denne sammenhengen er at organisert og kollektivistisk religion taper grunn for uorganiserte subjektorienterte og holistiske nyreligiøse miljøer. Det innebærer også at den religiøse autoriteten blir flyttet fra den tradisjonelle autoriteten, kirken, til den subjektive, altså til menneskene selv.

Dersom dette stemmer i norsk kontekst har Den norske kirke kanskje grunn til å bekymre seg. Likevel trenger ikke en subjektivering av religiøsiteten automatisk bety nedgang for Den norske kirke, men kan også føre med seg en endring i kirkelig spiritualitet. De siste årene har det blitt laget tilbud til kirkemedlemmer som ønsker å praktisere en form for selvspiritualitet som fokuserer på meditasjon, stillhet og religiøs erfaring. På den måten kan det se ut til at en subjektorientert religiøsitet også er i ferd med å utvikle seg innad i kirken. Perspektivet på nyreligiøsitet som åndelig lengsel kan sies å ha sitt utspring i slike kirkelige miljøer.

1.3 Den norske kirke: struktur og organisasjon

Den norske kirke er det største trossamfunnet i Norge med 79,2 % av den norske befolkning som medlemmer, og er statens offisielle religion.⁸ Den er en protestantisk kirke, og en institusjon som har hatt stor makt fra reformasjonen i 1537. Frem til i dag har denne makten avtatt gradvis. I dag er Den norske kirke mye mindre innflytelsesrik enn før, og kan sies å ha blitt redusert til et landsdekkende trossamfunn som utad har sin viktigste rolle som

⁷ Utgitt ved Blackwell Publishing i 2005

⁸ Per 01.01.10 (SSB(16.06.2010): “Færre til Gudstjeneste”[online], Statistisk Sentralbyrå. Tilgjengelig fra: <http://www.ssb.no/kirke_kostra/>,[28.10.10]

serviceinstitusjon: Å være der for mennesker som ønsker å utføre livs- og dødsritualer, som dåp, konfirmasjon, bryllup og begravelser. Trosopplæring for barn har også blitt en av kirkens hovedsatsninger.⁹

Siden reformasjonen har kirken gjennomgått mange reformer og store endringer som munner ut i den kirken vi har i dag. Etter kirkereformene fra 1920-tallet har kirken i økende grad selv fått styre indre anliggender.¹⁰ Likevel er det kongen som formelt sett er Den norske kirkes overhode. Døpte medlemmer av kirken i regjeringen har den formelle makten over kirken, sammen med kongen i regjering. Lover som angår kirken blir vedtatt i Stortinget, som ikke er konfesjonelt forpliktet.¹¹ Den norske kirke er altså i dag en statskirke, der makten er fordelt mellom staten, de kirkelige organer, og lekfolket – mellom verdslig og religiøs makt.

Den norske kirke kan i utgangspunktet oppfattes som to ulike idealtyper, slik teolog Per M. Aadnanes presenterer i sin bok *Gud og kvarmann: Kyrkja og den nye religiøsiteten* (2008).¹² Ifølge ham kan kirken oppfattes både som et kollektiv og som en institusjon. Oppfattes kirken som et kollektiv fokuseres det på medlemmene i den norske kirke, som konstituerer og utgjør selve kirken. Dette er et typisk nedenfraperspektiv, siden grasrota får representere kirken med stor spennvidde og eklektisisme i sine religiøse forestillinger. Fra dette perspektivet kan Den norske kirke og kristendommen være mangfoldig, til tider paradoksalt og vanskelig å karakterisere, skriver Aadnanes (Aadnanes 2008:17).

Ser man derimot Den norske kirke som en institusjon, fokuseres det på lederskapet som representative for kirkens tro og handlinger. Lederskapet består av biskoper og prester, samt utvalgte lekfolk. Biskopene og prestene er de religiøse ekspertene i Den norske kirke og forvalter den religiøse ledelsen av kirken. Det gir dem definisjonsmakt over fortolkningsgrunnlag for kirkens lære. Aadnanes påpeker at det er nødvendig å inkludere både kollektiv- og institusjonsperspektivet dersom man skal beskrive Den norske kirke på en dekkende måte (2008:17). For min oppgave er i hovedsak institusjonsperspektivet mest interessant fordi oppgavens tema først ble tatt opp i det sentrale kirkelige organet Kirkemøtet og dets sekretariat - Kirkerådet. I tillegg handler dette tema også om kirkens trosgrunnlag som forvaltes på institusjonsnivå. I min sammenheng er det derfor mest interessant å studere teologer og ansatte i kirken sine reaksjoner til og tanker om åndelig lengsel. Hvordan begrepet

⁹ Den norske kirke(1996-2010): "Om Størst av alt"[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9344>>, [28.10.10]

¹⁰ Den norske kirke(1996-2010): "Situasjonen i dag"[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=227>>, [28.10.10]

¹¹ Den norske kirke(1996-2010): "Situasjonen i dag"[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=227>>, [28.10.10]

¹² Utgitt ved Universitetsforlaget i Oslo

og idéen om åndelig lengsel ble tatt i mot blant folk flest, er også interessant, men vanskelig å måle. For å begrense omfanget av oppgaven ligger derfor fokuset i hovedsak på institusjonsnivå når jeg omtaler Den norske kirke.

1.4 Kirkemøtets rolle i den kirkelige organisasjonen

Kirkens maktfordelingsstruktur kan sies å være kompleks. To linjer har stor makt parallelt, og disse to linjene binder sammen kirken på lokalt, regionalt og sentralt plan. Den tradisjonelle linjen med ordinerte embetsmenn holder fortsatt stand, med biskoper i Bispemøtet som øverste instans, domprostene og prostene som den neste, og prestene nederst. Parallelt med denne tradisjonelle linjen finner vi den nyere og mer demokratiske rådsstrukturen som i hovedsak består av lekfolk med bispedømmerråd øverst, så kirkelig fellesråd, og nederst menighetsråd. Disse to linjene møtes jevnlig i samarbeid. Over embets- og rådsstrukturen står Kirkemøtet med makt over begge linjene.¹³ For denne oppgaven er det viktigst å fremheve hvilken rolle Kirkemøtet spiller i den kirkelige maktstrukturen.¹⁴

Kirkemøtet ble opprettet i 1984 som det øverste representative organet i Den norske kirke, der både leke og geistlige medlemmer fra alle bispedømmerråd og Samisk Kirkeråd deltar. Kirkemøtets generelle mandat omfatter ”saker av felles kirkelig karakter og interesse, alt som kan gjøres for å vekke og nære det kristelige liv i menighetene og fremme av samarbeidet innen Den norske kirke”.¹⁵ Det skal uttale seg om lovendringer vedrørende kirken, om planer og programmer for kirken, kirkelig undervisning, diakoni og kirkemusikk. Kirkemøtet skal også foreslå retningslinjer og gi uttalelser etter pålegg fra konge og departement.¹⁶ Kirkemøtet møtes årlig og Kirkerådet har ansvar for å forberede og iverksette Kirkemøtet, slik at arbeidet med sakene pågår kontinuerlig mellom hvert møte. Hvert år er det forskjellige temaer for Kirkemøtet, alt etter hva som er aktuelt. I Den norske kirkes maktfordelingsstruktur fungerer Kirkemøtet med andre ord som kirkens Storting, og temaene som blir tatt opp her får betydning nedover i organisasjonen en god stund i etterkant.

I kraft av å være et stort og gammelt trossamfunn som strever med tidens tann, er Den norske kirke interessant i et religionshistorisk perspektiv. Diskursen rundt åndelig lengsel kan

¹³ Den norske kirke(1996-2010): ”Strukturkart”[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=235>>, [28.10.10]

¹⁴ For en mer oversiktlig fremstilling av kirkens struktur, se figur i vedlegg 1

¹⁵ Den norske kirke(1996-2010): ”Om Kirkemøtet”[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=544>>, [28.10.10]

¹⁶ Den norske kirke(1996-2010): ”Om Kirkemøtet”[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=544>>, [28.10.10]

si noe om hvordan Den norske kirke forsøker å gripe samtiden med ambisjoner om å holde på sin posisjon som en kirke for Norge.

1.5 Problemstilling

Denne oppgaven handler altså om Den norske kirkes forsøk på å kategorisere nyreligiøsiteten som et uttrykk for åndelig lengsel, og hvordan denne diskursen viser en subjektiv vending innenfor Den norske kirke, eller i det minste et ønske om det. ”Åndelig lengsel” er et kontroversielt begrep som ble funnet opp til forberedelsene til Kirkemøtet i 1999 som hadde som mål å bygge broer mellom de nyreligiøse og de kristne miljøene i Norge (Aadnanes 2008:313). Det var også ment å skulle inspirere Den norske kirke til å vende spiritualiteten innover, og jobbe med sin egen gudsbevissthet og -relasjon, for å ha en tryggere grunn å stå på i møte med nyreligiøsiteten. Ved å forstå nyreligiøsitet som et resultat av åndelig lengsel sammenfattet man alle former for spiritualitet og åndelig praksis og plasserte dem i en kristen kontekst. I dag blir begrepet brukt i forskjellige sammenhenger for å begrunne hvorfor mennesker vender seg til nyreligiøsitet og hvorfor så mange ser seg selv som åndelig søkende, selv blant dem som står som medlemmer av kirken. Paradoksalt nok er ikke begrepet definert, men ”åndelig lengsel” blir likevel brukt for å beskrive samtidens *zeitgeist* på den religiøse fronten. Min problemstilling i denne oppgaven er derfor:

- Hva er åndelig lengsel, og hva forteller diskursen rundt dette begrepet om Den norske kirkes møte med ”den subjektive vendingen” i religiøs kultur?

Hva åndelig lengsel er, er et spørsmål jeg undersøker på flere plan. Jeg ser på den bokstavelige betydningen av begrepet, hvordan det kom til, kritikken av begrepet og hvordan det blir brukt i dag. Jeg undersøker også begrepet på et symbolsk plan, der jeg ser på hva diskursen rundt åndelig lengsel sier om Den norske kirke i dag. Da tenker jeg konkret på den situasjonen Paul Heelas og Linda Woodhead skisserer, der institusjonell religion må vike for subjektivt spiritualitet.

1.6 Metodiske valg og empirisk grunnlag

For at denne oppgaven skal skille seg fra et teologisk arbeid om åndelig lengsel, har jeg et sosialkonstruktivistisk perspektiv, som er typisk for religionsvitenskapelig metode (Olsen 2006: 55-56). Man kan si at sosialkonstruktivismen står i et motsetningsforhold til et religiøst verdensbilde, for i et sosialkonstruktivistisk perspektiv blir religion skapt gjennom sosial samhandling. Sosial samhandling avgjør hvilke elementer som skal bli forstått som hellige i et samfunn. Fra et sosialkonstruktivistisk synspunkt blir derfor Den norske kirke en institusjon som skaper sin mening og sine helligdommer gjennom sosial samhandling. Gjennom menneskelig interaksjon avgjør den hvordan den skal være kirke i Norge i dag, og inn under dette kommer også diskursen rundt åndelig lengsel.

For å få bedre forståelse av hva åndelig lengsel er, måtte jeg snakke med noen som hadde mer kunnskap om begrepet enn meg. Derfor bestemte jeg meg for å intervju prestene i Den norske kirke for å høre hvordan de oppfattet dette begrepet, hvorvidt de brukte begrepet i sitt språk, og om det var et begrep de likte og kunne stå inne for. For å skaffe meg den informasjonen jeg trengte passet det best med kvalitativ metode, hvilket innebærer at jeg intervjuet et begrenset antall informanter som hver kunne gi meg et lengre og utfyllende intervju. I tillegg til å intervju prestene, kontaktet jeg også den personen som skapte begrepet ”åndelig lengsel”, Tore Laugerud, for å høre hans refleksjoner rundt begrepet et tiår etter Kirkemøtet i 1999. I dette intervjuet fikk jeg også en nødvendig innføring i menneskesynet som ligger til grunn for begrepet.

Empirien jeg legger til grunn for denne oppgaven er preste-intervjuene, pluss intervjuet med Laugerud, innlegg i den teologiske debatten, samt informasjon fra Den norske kirkes nettsider. Denne nettportalen, kirken.no, har jeg brukt mye for å ha oversikt over hva som rører seg i Den norske kirke, og hva som skrives om åndelig lengsel her. Jeg har benyttet denne informasjonen som empiri fordi begrepet ”åndelig lengsel” dukker jevnlig opp i artikler og andre tekster som legges ut her, og kirken.no gir direkte tilgang til Den norske kirkes offisielle refleksjon om seg selv.

Når det gjelder referansesystem har jeg valgt å bruke både fotnoter og parentesreferanser. Ved referanser til bøker og artikler bruker jeg parentesreferanser i teksten. Når jeg referer til internettkilder som blir vanskelig å gi oversiktlige referanser til i teksten, bruker jeg fotnoter. Fotnoter bruker jeg også til tilleggsopplysninger. Jeg har valgt å gjøre det slik for at referansene skal være mest mulig oversiktlige og fullstendige.

1.7 Begrunnelse for valg av tema

Jeg kom over det noe merkverdige begrepet ”åndelig lengsel” på kirkens nettportal, kirken.no, da jeg i starten av masterstudiet lette etter stoff om kirkens forhold til nyreligiøsitet. Det som fanget min interesse var at dette begrepet ikke så ut til å være definert eller forklart noe sted, men ble likevel brukt mye på kirken.no. Jeg bestemte meg for å finne ut av hva dette betydde, både på et enkelt begrepsplan, men også i en større sammenheng: Hva betyr åndelig lengsel, og hva betyr det når Den norske kirke kaller nyreligiøsiteten for åndelig lengsel, samtidig som begrepet utløser stor debatt i kirken? Dette ville jeg studere nærmere.

Det har blitt skrevet mye om åndelig lengsel fra et teologisk perspektiv, ikke bare i Den norske kirke, men også i konservative og pentekostale sammenhenger. Begrepet blir ofte brukt på en måte som viser at menneskets grunnleggende religiøsitet tas for gitt. Mange har skrevet kritisk om begrepet fra teologisk hold, mens andre har skrevet positivt.

Når det gjelder religionshistorisk litteratur om temaet åndelig lengsel har ikke jeg funnet særlig mye. Det finnes en god del litteratur om nyreligiøsitet med en religionshistorisk tilnærming, men svært lite om kirkens forhold til nyreligiøsiteten. Nyreligiøsitet handler om strømninger i religiøsiteten generelt, mens ”åndelig lengsel” representerer et kristent perspektiv på hva nyreligiøsitet er og hva det skyldes. En god faglitterær kilde til dette temaet er imidlertid Per Aadnanes sin bok fra 2008 *Gud for kvarmann: Kyrkja og den nye religiøsiteten*, selv om den er farget av at Aadnanes selv er teolog og er negativ til Kirkemøtesaken fra 1999. Med nøytraliserende briller har jeg likevel hatt god nytte av Aadnanes’ beskrivelse av Kirkemøtet i 1999 og oppstyret rundt begrepet og diskursen om åndelig lengsel som fulgte. Et religionshistorisk bidrag som kan belyse Den norske kirkes situasjon i dag er Heelas og Woodhead sin teori om den subjektive vending i det religiøse feltet. I denne oppgaven ser jeg åndelig lengsel og Den norske kirke ut fra deres teori. Mitt formål med denne oppgaven er å undersøke hva ”åndelig lengsel” og hva kritikken av Kirkemøtesaken i 1999 sier om det religiøse Norge i dag.

1.8 Oppgavens innhold

Denne oppgaven består av 7 kapitler. Det første er innledningskapittelet, der jeg presenterer oppgavens sentrale trekk og forbereder leseren på de temaene jeg skal gjøre rede for og drøfte. Deretter avklarer jeg i neste kapittel hvilken teori og metode jeg har benyttet underveis i arbeidet. I kapittel 3 tar jeg for meg betenkningens kontekst og forfatterskap. Her ser jeg på

bakgrunnen for betenkningens tilblivelse, og presenterer forfatteren av denne, Tore Laugerud. Kapittel 4 handler om Kirkemøtet i 1999 og betenkningen som ble skrevet til møtet. Her går jeg gjennom betenkningen og trekker ut sentrale punkter til diskusjon. Jeg drøfter også forskjellige typer kritikk av betenkningen og ser disse i en større sammenheng. I kapittel 5 tar jeg for meg resultatene av intervjuene med prester i Den norske kirke. Her viser det seg at ingen av dem bruker ”åndelig lengsel” i dagligtalen, og ingen av de prestene jeg intervjuet er særlig positive til det begrepet representerer.

Kapittel 6 gir et kirkehistorisk bakgrunnsperspektiv på betenkningen og informantenes svar i lys av pietismen. Siden mye tankegods i betenkningen fører tankene til denne epoken i kirkens historie, redegjør jeg kort for pietismen og dens historie i norske bedehus. Med denne redegjørelsen vil jeg vise likhetstrekkene til det språklige og teologiske i betenkningen og antyde grunner til at mange reagerer negativt på disse likhetstrekkene. Andre negative reaksjoner til betenkningen har gått på menneskesynet som ligger til grunn for betenkningen. Det er tema for kapittel 7. Her ser jeg på en teologisk diskusjon om det menneskesynet Laugerud fremmer i betenkningen, der han blir beskyldt for å være på kollisjonskurs med kirkens lære om relasjonen mellom Gud og mennesker. Gjennom denne diskusjonen viser jeg hvordan betenkningens forslag til fornyelse av kirken møter motstand fra konservativt hold. Til slutt i dette kapittelet runder jeg av, og forsøker å vise de røde trådene i oppgaven og hva disse sier om Den norske kirke i dag.

Kapittel 2: Teori og metode

Teori og metode utgjør et vitenskapelig rammeverk i masteroppgaven. I dette kapittelet skal jeg vise til religionsvitenskapelige teorier som er bakgrunn for min forståelse av Den norske kirkes situasjon. Jeg har et religionshistorisk perspektiv i dette arbeidet. Metoden bygger på humanvitenskapelige kriterier. Først med bakgrunn i teori, og med en vitenskapelig metode blir arbeidsresultatet et bidrag til religionshistoriefaget.

Dette kapittelet er todelt. Jeg vil først begynne med å redegjøre for teorigrunnlaget for min oppgave, før jeg ser på metodiske grep og refleksjoner i andre del. I teoridelen tar jeg først for meg modernitet og postmodernitet som bakgrunnspektiver for min forståelse av Den norske kirke i dag. Videre er sekulariseringsteorier og teorier om subjektivisering av religiøs kultur retningsgivende i denne oppgaven, og jeg går gjennom teorier som ligger til grunn for mitt arbeid. Det er for det meste religionssosiologiske teorier jeg benytter meg av, og jeg har et sosialkonstruktivistisk element i bunnen av dette arbeidet.

I metodedelen viser jeg hvordan jeg har benyttet meg av flere forskjellige metoder – en metodologisk verktøykasse. Jeg har brukt kvalitative intervjuer, diskursanalyse og utforskende analyse. Denne metodologiske verktøykassen har passet godt til mitt arbeid og til forskningsfeltet. Den har latt meg oppdage nye ting underveis og opprettholdt en åpen tilnærming under hele arbeidet. Disse metodene har passet best for mitt arbeid og gitt en høy grad av fleksibilitet, noe som har vært avgjørende for innsikten jeg har opparbeidet meg.

2.1 Teoretisk grunnlag

Til tross for at denne oppgaven handler om religiøsitet i Den norske kirke, spiller likevel brede idéhistoriske strømninger en rolle også her. I den moderne epoken ble religion spådd en rask undergang, så snart vitenskapens metoder fikk fotfeste blant folk flest. Denne oppfatningen har til en viss grad påvirket Den norske kirkes møte med moderniteten. Min oppgave fokuserer imidlertid på kirkens forhold til nyreligiøsiteten, en postmoderne tankegang som er en viktig årsak til at Den norske kirke befinner seg der den er i dag.

2.1.1 Modernitet og postmodernitet

Store begreper som ”modernitet” og ”postmodernitet”, som skal samle tidens idéstrømninger under ett, blir lett upresise og enkle. Idéhistoriker Espen Schaanning skriver at slike utsagn som

at moderniteten er i oppløsning og at vi nå lever i postmodernitetens tidsalder, bør tas med ”flere klyper salt”(Schaaning 1992:8). Likevel vil jeg påstå at vi i dag kan snakke om en overgang til et senmoderne eller postmoderne samfunn. Schaaning tidfester det moderne prosjektet fra 1500-1600-tallet og frem til midten av 1900-tallet (1992:8). I løpet av denne tidsperioden fikk vi boktrykkerkunsten, naturvitenskapen og kapitalismen – sentrale drivkrefter for nye måter å tenke og handle på. Idéhistorikeren har listet opp noen karakteristikk av det moderne prosjektet: ”Troen på sannheten og metoden, troen på siste-instanser, troen på avsløringsstrategien, troen på framskrittet og troen på friheten”(1992: 9). Disse karakteristikkene beskriver et typisk moderne tankesett, der man tror på at det finnes en sannhet som kan avdukes ved hjelp av vitenskapelige metoder, avsløringsstrategier og menneskelig fornuft.

Likevel, som Schaaning skriver, er moderniteten ”svanger med sin egen oppløsning”(1992:15). Det har resultert i en ny fase som Schaaning og andre kaller postmoderniteten. Her oppløses troen på mye av det man trodde på i moderniteten: troen på sannheten og metoden, troen på siste-instanser, på avsløringsstrategien, framskrittet og friheten. I postmoderniteten finnes det ikke lenger én sannhet, men flere, som er relative til tidsepoke og kultur. Vitenskapelige sannheter forstås som deler i et sosialt spill, men oppløses ikke fullstendig. Det finnes fortsatt sannheter, men vitenskapen har ingen absolutt autoritet lenger som garantist for sannheten, og sidestilles til stor grad med andre verdenssyn (1992:16-17). Siste-instanser som menneskelig fornuft og sanseinntrykk blir det også stilt spørsmål ved. Mennesker forstår ting forskjellig gjennom både fornuften og sansene, avhengig av kontekst. Den subjektive tankegangen og fornuften er korrumpert, ifølge postmoderne tankegang, og påvirket av føringer man ikke nødvendigvis er klar over (1992:17-19). Likevel er individets subjektive dømmekraft autoritativt for hvert enkelt menneskes verdensbilde. Likeledes ser man ikke utviklingen lenger som å gå ”fremover”, mot fullkommenhet. Vitenskapens paradigmeskifter forstås ikke lenger som fremskritt, men simpelthen som nye eller andre måter å forstå ting på (Stensvold 2004:49-50). Videre er ikke mennesket lenger forstått som fritt – vi styres av krefter og strukturer vi ikke kan kontrollere (Schaaning 1992:20-21). Den postmoderne kritikken av moderniteten begynte etter 1945, ifølge Schaaning. Han konkluderer med at postmoderniteten problematiserer og utfordrer modernitetens sannheter, formål og metoder, men oppløser dem ikke. De fortynnes heller (1992:23). Slik kan vi se en videreføring av moderne ideer i dag, men med et postmoderne fortegn.

Det er altså nyttig å skille mellom moderne og postmoderne, eller senmoderne perioder. Religionsosiologene Inger Furseth og Pål Repstad påpeker at noen teoretikere tegner

sterke kontraster mellom modernitet og postmodernitet, mens andre ser kontinuiteten mellom disse to paradigmenes. De siterer i den forbindelse filosofen Albrecht Wellmer: ”Det postmoderne er en klokere og mer beskjeden form for modernitet, preget av erfaringer med krig, nasjonalisme og totalitære bevegelser. Det postmoderne er en videreføring av opplysningstidens arv, men med mindre utopisme og svakere tro på vitenskapen”(Furseth og Repstad 2003:99). På samme måte som hos Schaanning blir det postmoderne her en uttynning av det moderne.¹⁷

En slik idémessig utvikling påvirker det religiøse feltet. Postmoderne tankegang stiller ikke bare spørsmål ved religionens absolutte sannhet, men også ved vitenskapenes krav om sannhet. Det gjør på den ene siden at det religiøse feltet utvides, samtidig som religion får mindre autoritet enn tidligere. I moderniteten var religion ansett som irrasjonell og bakstreversk fordi dens sannheter ikke kunne etterprøves vitenskapelig. Modernitetens religionsforskere, som for eksempel Max Weber, mente at religion var dømt til å forsvinne etter hvert som rasjonell tankegang ble tilstrekkelig utbredt blant folk. Furseth og Repstad kaller dette for en rettlinjert og sterk sekulariseringsteori (2003:99-103). Sekularisering kan ha mange forskjellige betydninger, men her bruker jeg ”sekularisering” som nedgang i religiøs autoritet, slik religionshistoriker Torkel Brekke gjør: ”forvitring av religiøs autoritet i både privat og offentlig liv”(Brekke 2007:7). Sekularisering er her sett i sammenheng med fremveksten av det moderne samfunnet. Gjennom differensiering av samfunnet i ulike sfærer, har religionen mistet mye av sin tidligere funksjon i samfunnet. Dermed har religionen tapt innflytelse på andre sfærer i samfunnet som økonomi og politikk, men det betyr ikke at den nødvendigvis har mistet all innflytelse på individnivå. Religion har derimot mistet mye av sin betydning for samfunnsutviklingen og for ”hvordan det sosiale systemet virker”(Furseth og Repstad 2003:103).

Postmoderne religionsteori har på sin side utgangspunkt i at religion vil fortsette å eksistere selv om vitenskap og teknologien utvikles. Religion kan sies å ha fått en renessanse i postmoderne tid. Furseth og Repstad påpeker at den typen religion som har fått mest oppgang er ”religion frikoblet fra institusjoner, hierarkisk autoritet og moralsk askese...”(2003:99). Det vil si at den typen religiøsitet som har fremgang i dag er uorganisert religiøst liv der individet står i sentrum. Religion som er organisert i institusjoner med hierarkisk struktur og autoritet sliter derimot mer i en postmoderne tid, i alle fall i Norge.

¹⁷ Selv foretrekker Furseth og Repstad betegnelsen ”senmoderne” fremfor ”postmoderne”, fordi det markerer kontinuiteten. Jeg velger imidlertid å bruke det mer innarbeidede begrepet ”postmoderne”, som Schaanning.

Furseth og Repstad viser til sosiolog Larry Shiners utlegning om forskjellige betydninger av sekularisering. For det første: "Religion svekkes ved at tidligere aksepterte religiøse symboler, dogmer og institusjoner mister prestisje og betydning"(2003:101). Mange av Den norske kirkes dogmer blir stilt spørsmål ved i dag, både av dens egne ansatte og dens medlemmer, som til en stor grad selv velger hvilke deler av budskapet de ønsker å tro på. Et annet eksempel kan være presterollen, som både er et religiøst symbol og en institusjon, som ikke lenger har noen særlig prestisje knyttet til seg. Presteyrket forstås som et vanlig yrke på linje med for eksempel lærere. For det andre: "Religionen endrer innhold ved at oppmerksomheten vris vekk fra det overnaturlige og hinsidige, og i retning av "verdslige" spørsmål, slik at religiøst engasjement blir mer likt annet sosialt engasjement"(2003:101). Ikke alle i Den norske kirke er enige i kirkens satsing på "verdslige spørsmål", og mener at slikt samfunnsengasjement burde overlates til interesseorganisasjoner, slik at kirken kan fokusere på å forkynne evangeliet.¹⁸

For det tredje: "Samfunnet blir mindre religiøst ved at religionen blir mer innadvendt, sysler mer med rent åndelige spørsmål og slutter å innvirke på det sosiale livet utenfor religionen selv"(2003:101). I motsetning til det utadvendte samfunnsengasjementet i kirken, finner vi også et økende fokus på innadvendt og individuell spiritualitet, med meditasjon, *retreat*¹⁹, pilegrimsferder²⁰ og personlig "åndelig lengsel".²¹ Forkjempere for en slik innadvendt spiritualitet hevder blant annet at dette vil appellere til erfaringssøkende mennesker og gi kirkens medlemmer et nytt kristent engasjement. Allikevel lister Shiner dette opp som en form for sekularisering, da det innebærer at kirken blir mindre synlig som samfunnsaktør og godtar differensieringen av samfunnet hvor religion blir en særegen sfære med begrensede oppgaver knyttet til individuell religiøsitet. For det fjerde: "Verden avsakraliseres. Menneskeliv, natur og samfunn forklares og omtales rasjonelt, og ikke som resultater av guddommelige krefters virksomhet"(2003:102). Hos mange av medlemmene i kirken har et verdensbilde basert på guddommelig skapelse blitt erstattet med et vitenskapelig verdensbilde. Kirken selv holder fortsatt på sin lære om at Gud skapte verden, og fremhever

¹⁸ Min kilde til denne informasjonen er i utgangspunktet to informanternes uttalelser, nr.2 og nr.4.

¹⁹ Et tilbud for alle kristne der man kan reise bort til et *retreat*-sted (for eksempel Tomasgården i Østfold) i kortere perioder og i hovedsak bruke tid på bønn og å leve i stillhet, og slik styrke den enkeltes trosliv og kommunikasjon med Gud.

²⁰ Jamfør kirkens og statens satsing på Pilegrimsleden, og deres utbygging av pilegrimsfasiliteter som stier og overnattingssteder de siste årene (Pilotprosjekt Pilegrimsleden(2010): "Pilegrimsleden Statsbudsjettet 2011",[online], Pilotprosjekt Pilegrimsleden. Tilgjengelig fra: <<http://www.pilegrim.info/artikkel.aspx?id=4373570>>, [28.10.10])

²¹ Slike spiritualitetsformer utgjør det som kalles kontemplativ spiritualitet i kirken, der den troende har en innadvendt spiritualitet som søker nærhet til Gud.

det guddommelige i naturen. Dette betyr blant annet at kirkens medlemmers må overse store kontroverser når de går i kirken og blir forkynt et kristent verdensbilde som strider med de vitenskapelige forklaringene de forholder seg til i dagliglivet. Da forekommer en siling av informasjon, der de plukker ut det de vil høre, og siler bort det de ikke tror på eller vil forholde seg til. Det er en form for sekularisering. Slik har Den norske kirke blitt rammet av flere dimensjoner av sekularisering.

Furseth og Repstad skriver også om en type sekulariseringsteori der sekulariseringen begrenser seg selv. Dette kalles dialektisk sekulariseringsteori (2003:114) som har utgangspunkt i sosiologene W.S. Bainbridge og R. Starck sine teorier. Ifølge disse amerikanske religionssosiologene har det ikke forekommet noen nedgang i religiøs tilslutning i Vesten, med unntak av de store kirkesamfunnene. Starck og Bainbridge mener at disse kirkenes problem er at de har blitt for tilpasningsdyktige (2003:115). Ved tilpasning til generelle trender i samfunnet har kirkesamfunnene blitt mer og mer verdslige, hevder de, med mindre vekt på dogmer og større samfunnsengasjement. Når religionens absolutte sannhet reduseres til en relativ forklaring, er det til slutt for lite som skiller kirkene ut som hellige og opphøyede fra andre fritidstilbud. Kirkesamfunnene mister appell som ”leverandør av overempiriske løfter” (2003:115) når deres forklaringsmodeller og ritualer blir for verdslige, ifølge Starck og Bainbridge. Når kirkene ikke kan møte folkets etterspørsel etter religiøse forklaringer på eksistensielle spørsmål, søker folket ganske enkelt andre steder. Dermed blir det grobunn for uorganisert religiøsitet med erfaringsspekkede tilbud, sektdannelser med mer konkrete budskap og frikoblet ”åndelig lengsel”. Slik kan religiøs utvikling i samfunnet forstås som en dialektisk prosess (2003:115). Stark og Bainbridge ser sekularisering som en selvbegrensende prosess – svekkelse av et religiøst tilbud styrker et annet. En slik dialektisk teori kan virke enkel og mekanisk, og det er neppe slik at religionens sum er konstant, slik Stark og Bainbridge hevder, og at variasjoner avgjøres av tilbud og etterspørsel (2003:115). Denne teorien har allikevel en viss forklaringsverdi for Den norske kirkes situasjon, der den slites i mange retninger og kjemper for ikke å miste for mange medlemmer til andre ”leverandører av overempiriske løfter”.²²

Mye kan sies om sekulariseringsteorier og om postmoderne idéer. Det som er interessant for min oppgave er den postmoderne epokens subjektive vending – også i det religiøse feltet. En subjektiv vending skal resultere i kirkereligionens nedgang og den

²² Dette kan gjelde på to nivåer: Utmeldinger, som ikke er en stor trussel foreløpig for Den norske kirke (Kirkerådet 2007:13). For det andre kan det bety at kirkens medlemmer tyr til andre trosretninger og meningssystemer for å mette sine eksistensielle behov, selv om de fortsetter å være medlemmer. Sistnevnte er en større trussel (Stensvold 2005: 459).

subjektive religiøsitetens oppgang. Dersom dette stemmer vil Den norske kirke få problemer med å holde på interessen til sine medlemmer rett og slett fordi den er en tradisjonsbærende institusjon med fastlagt autoritetsstruktur og vekt på allmenne, universelle svar.

2.1.2 Fra objektivert til subjektivert religion

Paul Heelas og Linda Woodhead hevder i sin bok *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality* at mennesker i dag foretrekker i økende grad å kalle seg spirituelle istedenfor religiøse (Heelas og Woodhead 2005:1). Heelas og Woodhead refererer til Charles Taylor når de hevder at samtidens spiritualitet kan forstås gjennom en subjektiveringsteori, en teori som sier at dagens kultur har tatt en grunnleggende vending mot det subjektive (2005:2). Denne vendingen beskriver de som "...a turn away from life lived in terms of external or 'objective' roles, duties and obligations, and a turn towards life lived by reference to one's own subjective experiences (relational as much as individualistic)"(2005:2). Det vil si at individet ikke lenger lever i roller som konstitueres av ytre forventninger, men ønsker et liv levd som seg selv. Da er "jeg" min viktigste rolle, i motsetning til "mor", "datter", "flittig student", "fotballspiller", og så videre. En slik vending innebærer en vending fra et liv der man streber etter å passe inn i eksternt definerte roller og mestre disse, til å strebe etter et liv der man lytter til sin egen indre stemme. Målet er ikke å hengi seg til en øvre autoritet, men å samle mot til å bli sin egen autoritet. Det skal imidlertid sies at både en objektorientert og en subjektorientert måte å leve livet på har eksistert til alle tider. Likevel hevder Heelas og Woodhead at en slik subjektiv vending har vært den mest definerende kulturelle utviklingen i moderne vestlig kultur (2005:2-5). På religionsfeltet skal dette ifølge dem føre til en vending fra kirkereligion til selvspiritualitet.

En vending fra objekt- til subjektorientert religion, lar oss skille mellom religion og spiritualitet (2005:5). Den første helliggjør underkastelsen til en høyere autoritet, og det andre helliggjør subjektets utvikling av sitt eget potensial. Spiritualitet blir i denne sammenhengen en særegen form for religiøsitet der fokuset for spiritualiteten er selvet, og ikke en høyere makt. Under kategorien spiritualitet inkluderer Heelas og Woodhead: "...the multifarious forms of sacred activity which are often grouped together under collective terms like 'body, mind and spirit', 'New Age', 'alternative' or 'holistic' spirituality, and which include (spiritual) yoga, reiki, meditation, tai chi, aromatherapy, much paganism, rebirthing, reflexology, much wicca and many more"(2005:7). Heelas og Woodhead hevder at religion

snart vil bli forbigått av spiritualitet i popularitet, siden religionen ikke appellerer til subjektivt orienterte mennesker i dag: "...in the West those forms of religion that tell their followers to live their lives in conformity with external principles to the neglect of the cultivation of their unique subjective-lives will be in decline"(2005:7). Tallfesting av en slik vending i det religiøse liv, vil likevel være vanskelig å gjennomføre. Hvis vi uansett anser denne teorien for å være plausibel vil det si at Den norske kirke vil miste mye av sin oppslutning i tiden fremover, selv om det ikke nødvendigvis merkes på antall utmeldte. Det kan imidlertid diskuteres i hvor stor grad Den norske kirke krever at medlemmene skal leve sitt liv etter kristne prinsipper, og oppfylle bestemte roller. Men den er uansett et tradisjonelt kristent trossamfunn med en viss tro, lære og etikk, som medlemmer forventes å kjenne til og oppfordres til å leve etter. Hvis eller når spiritualitet blir mer populær enn tradisjonell religion, vil man, ifølge Heelas og Woodhead, få en spirituell revolusjon (2005:7).

2.1.3 Synkende oppslutning om kirkereligion

Paul Heelas og Linda Woodhead påpeker sammen med religionssosiolog Grace Davie i deres bok *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures* at kristendommen i hele Europa har gradvis mistet oppslutning gjennom hele 1800-tallet, og at utviklingen har skutt fart innen både protestantiske og katolske kirkesamfunn siden 1970-tallet (Davie, Heelas og Woodhead 2003:4). Grace Davie hevder at nedgang i aktive kirkegjengere ikke nødvendigvis betyr en nedgang i personlig tro, men henger sammen med en generell nedgang i deltakelse i medlemsorganisasjoner, som politiske partier og fagforeninger. Hun bruker uttrykket "believing without belonging"(Davie 2002:5) for å betegne religiøsiteten i Vest-Europa. Selv om europeere ikke deltar i gudstjenester i like stor grad i dag som før, hevder Davie likevel at troen er tilstedeværende (2002:8). Det vil si at selv om deltakelsen i kirkelige aktiviteter synker, og utmeldinger fra kirker øker, eksisterer personlig tro likevel, men som uorganisert religiøsitet. Denne uorganiserte religiøsiteten kan jamføres med den uorganiserte religiøsiteten som Gilhus og Mikaelsson har beskrevet.²³ I norsk kontekst kan dette også innebære at medlemmer av kirken har en tilhørighet til kirken, men at deres tro er mer eller mindre forenlig med kirkens, og at de i økende grad henter sine trosoppfatninger fra flere steder og i minkende grad deltar i kirkelige aktiviteter.

²³ Jamfør kapittel 1(Gilhus og Mikaelsson 1998:12)

Den norske kirke bestilte en tilstandsrapport for 2006 (Tanggaard 2007), som blant annet tar opp sekularisering og endring i religiøsiteten blant folk flest. Rapporten stiller spørsmål ved hvordan Den norske kirke skal nå ut til alle sine medlemmer og fenge flest mulig. Her virker det som om kirken ønsker å motvirke sekulariseringens krefter, ved å spre det kristne budskapet på individnivå, men også å styrke kirkens synlighet i det offentlige rom (2007:60). Dette vitner om at kirken frykter at det kristne budskapet står svakt blant medlemmene. Rapporten som ble bestilt av Kirkerådet understreker behovet for å styrke fellesskapet i Den norske kirke, og finne måter å engasjere medlemmene. Ikke minst påpeker Kirkerådet i denne rapporten at kirken skal jobbe videre med å ”møte den åndelige lengsel i vår tid gjennom å utdype og synliggjøre kirkens spiritualitet og være i åpen samtale med nyåndelige bevegelser”(2007:54). Kirkerådet bruker her ”spiritualitet” om kirkens tilbedelsesformer, tradisjonelt sett bønn og salmesang, på en annen måte enn Heelas og Woodhead sin definisjon av den nyreligiøse spiritualiteten.

I denne sammenheng bør det påpekes at Laugeruds betenkning om ”åndelig lengsel” som jeg har analysert i denne oppgaven kan sees som et forsøk på å fremme kontemplativ spiritualitet i Den norske kirke. Jeg vil hevde at den kanskje er et vindu for å fange opp de som ønsker å være spirituelle, i Heelas og Woodhead sin betydning av ordet. Kontemplativ spiritualitet legger stor vekt på individets indre trosliv med en rik erfaringsdimensjon, der den troendes egen subjektive oppfatning i stor grad kommer frem. Laugerud forsøker med andre ord å fremme en type selvspiritualitet innenfor Den norske kirkes rammer.

2.1.4 Spirituell revolusjon i Norge?

Vi kan stille spørsmål ved om spådommene fra britiske forskere kan appliseres på det norske tilfellet. Det er en kjensgjerning at deltakelsen i Den norske kirke også har vært dalende det siste århundret. Med nyreligiøsiteten har kirken fått en konkurrent. Begge har åndelig søkende mennesker i Norge som målgruppe. Den norske kirke har hatt konkurranse fra andre kristne trossamfunn siden Konventikkelplakaten ble opphevet i 1845. Siden midten av 1800-tallet har mange kristne denominasjoner og sekter blitt dannet, og utover 1900-tallet har det religiøse markedet stadig ekspandert. Den religionen som er ”smurt tynt utover”, som Gilhus og Mikaelsson forteller om (Gilhus og Mikaelsson 1998:5), sammen med nyreligiøsitet i alle former er blant de utfordringene Den norske kirke møter i dag.

Den norske kirke har en synkende deltakelse, men likevel er 79,2 % av landets befolkning medlemmer, ifølge tallene fra årsskiftet 2009/2010.²⁴ Teorier som belyser hvordan religion utvikler seg i det moderne samfunnet, og hvordan religion erstattes av spiritualitet danner et teoretisk bakteppe for min oppgave. Disse teoriene skal bidra til å forklare bakgrunnen for min analyse av kirkens møte med nyreligiøsiteten, og mer spesifikt – møtet med ”den åndelige lengsel”, som kirken mener finnes blant folk i dag.

Jeg har her tegnet et bilde av Den norske kirke som et tradisjonelt trossamfunn, som typisk ”religion”, i en samtid der forskere hevder at spiritualiteten i økende grad vil utfordre tradisjonell religion. Med økende sekularisering og utfordring fra et voksende livssynsmarked i Norge, ser jeg Den norske kirke som et tradisjonelt trossamfunn som forsøker å forholde seg til og fremme seg selv som et aktuelt tilbud på livssynsmarkedet.

2.2 Metodiske grep: metodologisk verktøykasse

Under mitt arbeid med denne oppgaven har jeg benyttet meg av mange forskjellige metoder. Metode er en systematisk fremgangsmåte med vitenskapelige føringer som skal ligge til grunn for enhver vitenskapelig undersøkelse. Etnologen Magnus Öhlander definerer begrepet ”metode” som: ”...systematiske tilvägagångssätt för att a) utföra en analys eller b) erhålla empiri”(Öhlander 1999:20). Metode er altså måten man går frem på for å skaffe seg gyldig vitenskapelig innsikt i et felt. Metode er hjelpemidler til å vitenskapeliggjøre arbeidet, og det finnes mange forskjellige å benytte seg av.

Religionsviter Ingvild S. Gilhus skriver i den forbindelse om religionsvitenskapens metodologiske verktøykasse (Gilhus 2006:89). I stedet for å velge en spesiell metode, tilpasser jeg meg til feltet og bruker en kombinasjon av flere metoder. Mitt felt består av tekster og dokumenter, en eller kanskje flere diskurser, informanter og litteratur. I min metodologiske verktøykasse finner vi derfor diskursanalyse, intervjuer og tolkning av informanternes utsagn, og analyse av tekster.

2.2.1 Diskursanalyse

Diskursen i mitt materiale består først og fremst av diskusjoner og samtaler om åndelig lengsel, men også de omstendighetene som styrer denne samtalen. Jeg vil argumentere for at

²⁴ Statistisk sentralbyrå(16.06.2010): ”Færre til gudstjeneste”[online], Statistisk Sentralbyrå. Tilgjengelig fra: <http://www.ssb.no/kirke_koetra/>, [28.10.10]

samtalen om åndelig lengsel, var en meningsutveksling rundt temaet som pågikk over en lengre periode. Det var ikke bare en diskusjon, men utviklet seg til en diskurs. Religionshistoriker Torjer A. Olsen beskriver ”diskurs” som en meningsutveksling der man beveger seg fra ett standpunkt til et annet (Olsen 2006:51). Definisjoner av begrepet ”diskurs” har lokale variasjoner fra fagfelt til fagfelt, men til felles er dialogpreget kommunikasjon mellom flere parter som både er enige og uenige. Diskursen skiller seg fra dialog ved å ikke nødvendigvis ha et mål om å oppnå enighet, men er en meningsutveksling som synliggjør flere perspektiver. En diskurs kan også bestå av flere mindre diskurser (2006:52). Et eksempel kan være diskursen om åndelig lengsel, der mindre diskurser kan være diskursen om nyreligiøsitet, diskursen om kirkens menneskesyn, diskursen om fornyelse av kirken. Det er heller ikke slik at alle disse underdiskursene nødvendigvis må ordnes under den om åndelig lengsel, men i mitt tilfelle passer det slik. I min oppgave er den teologiske debatten rundt betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* en diskurs, og min metode en diskursanalyse, dessuten en studie av hva det er som styrer denne samtalen og hvordan den blir styrt. Jeg vil også vise hvordan reaksjonene som kom til betenkningen om åndelig lengsel, og til begrepet ”åndelig lengsel”, er styrt av andre kulturelt betingede faktorer.

Sosiolog Tove Thagaard definerer diskursanalyse slik: ”...studier av de premissene eller reglene som styrer hvordan personene uttrykker seg om de temaene samtalen dreier seg om”(Thagaard 2003:111). Diskursanalyse bidrar til å belyse at en diskusjon dreier seg om forskjellige oppfatninger av sosiale fenomener. Personers utsagn kan derfor ikke oppfattes som ”sanne”, men som utsagn om virkeligheten. Thagaard påpeker at diskursanalyse ”innebærer å identifisere de kulturelt definerte samtalemønstrene som styrer hvordan personer uttrykker seg (2003:111). Metakommunikasjon er et viktig stikkord her, som innebærer det vi kan kalle ”å lese mellom linjene”. Ved å lese mellom linjene kan man identifisere styrende faktorer som ikke kommer til uttrykk eksplisitt i en tekst eller samtale. For å ha mulighet til å forstå hva som metakommuniseres må forskeren ha inngående kunnskap om forskningsfeltets kultur og samtaler. Denne kunnskapen utvikler seg over tid og gir forskeren økende innsikt i hva som metakommuniseres (2003:111).

I min sammenheng kan ”samtale” faktisk bety en samtale med informanter. Gjennom diskursanalyse studerer jeg informantenes utsagn og standpunkter. Hvorfor informantene har en spesifikk oppfatning av begrepet åndelig lengsel kan tenkes å bli styrt av ytre faktorer som for eksempel teologisk skolering og fagmiljø. Betenkningen er også gjenstand for diskursanalyse, og ikke minst reaksjonene til betenkningen, som nevnt ovenfor.

For å studere samtalen om kirkens møte med ”den åndelige lengsel” bruker jeg altså diskursanalyse som ett av mine metodologiske verktøyer. Jeg vil understreke at jeg ikke benytter meg av en systematisk og dyptgripende diskursanalyse i denne oppgaven. Snarere vil jeg ha den i bunnen av min metodologiske verktøykasse, som ett av flere verktøyer. Diskursperspektivet på ”åndelig lengsel” er nyttig, fordi språk og meningsdanning er sentrale temaer her, og må derfor bli viet oppmerksomhet. Det er et viktig poeng i mitt prosjekt å vise hva som assosieres med begrepet ”åndelig lengsel”, hvordan diskursen til en stor grad tilfører begrepet ulike meningslag. Mange prester og kirkelig ansatte snakker om åndelig lengsel som noe naturlig og eksisterende, selv om begrepet har vært gjenstand for inngående diskusjon og kritikk siden betenkningen ble utgitt i 1999.

2.2.2 Kvalitative intervjuer

For å forstå hvordan diskursen rundt åndelig lengsel ble oppfattet blant prester i Den norske kirke, har jeg foretatt et lite feltarbeid med åtte informanter. Informasjonen fra intervjuene skal supplere den informasjonen jeg kan lese meg til av kirkelige dokumenter og annen litteratur om temaet. Til å gjennomføre mine undersøkelser valgte jeg kvalitativ metode. Kvalitativ metode innebærer blant annet at man intervjuer et mindre antall mennesker, men at man får nyanserte og utfyllende svar. Mitt feltarbeid har således ikke gitt kunnskap som kan generaliseres til å gjelde alle prester i Den norske kirke, men kunnskap om hva akkurat de aktuelle prestene tenker om saken.

Jeg valgte delvis strukturerte intervjuer som min intervjuform, også kalt det kvalitative forskningsintervju, ifølge Thagaard (2003:85). At intervjuet er delvis strukturert betyr at det befinner seg et sted midt mellom et strukturert og et ustrukturert intervju. Det betyr at forskeren har forberedt spørsmål som hun eller han vil ha svar på, men at rekkefølgen i spørsmålene ikke er fastlagt (2003:85). Slik kan forskeren være åpen for at informanten til en viss grad kan tale fritt, og eventuelt komme opp med egne samtaletemaer. Da er det viktig å kunne frigjøre seg fra intervjuguiden, improvisere litt og stille oppfølgingsspørsmål til det informanten snakker om dersom man føler at dette er viktig (Fägerborg 1999: 63). For meg har det vært viktig å være fleksibel i intervjusituasjonen for å la informanten dele den informasjonen hun eller han har funnet viktig for saken. Siden jeg ville bruke informantene til utfyllende informasjon lot jeg den delvis strukturerte intervjuformen være et verktøy for å få dem til å dele flest mulige tanker om åndelig lengsel med meg.

2.2.3 Utvalg av informanter

Jeg ville gjerne vite hvordan aktører i Den norske kirke forstår begrepet ”åndelig lengsel” og om dette begrepet er i bruk i kirken. Jeg ville også vite hvordan prester forstår ”åndelig lengsel”, og om denne diskursen er viktig for dem. Prester kan sees som gode barometre på hvordan begreper fra den sentralkirkelige organisasjonen blir tatt i mot nærmere grasrota. Mine informanter er seks prester i Oslo og omegn, og en fra Sunnmøre. Informanten fra Sunnmøre ble utvalgt av praktiske årsaker, da jeg var i området den perioden intervjuene ble foretatt. I tillegg så jeg det som en fin mulighet til å inkludere en stemme fra ”landet”, som en motvekt til resten av informantenes ”by-stemmer” fra Oslo. Den åttende informanten er Tore Laugerud, som er prest, men ble intervjuet i kraft av sin spesielle rolle i denne sammenhengen. Mitt utvalg av informanter er ikke representativt, men tilfeldig.

For å slippe til forskjellige perspektiver valgte jeg å ta kontakt med prester både øst og vest i Oslo, og kvinnelige og mannlige. Det kan tenkes at informanter fra de forskjellige sidene av byen har forskjellige holdninger, på grunn av variabler som økonomiske og sosiale forhold og trosmangfold i nærområdet. Jeg har valgt å ta med både kvinnelige og mannlige prester da det også kan tenkes at disse har forskjellige perspektiver på en slik sak. Kjønnfordelingen er relativt jevn med 4 kvinner og 3 menn i tillegg til Tore Laugerud. Laugerud som er forfatteren av betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* er min viktigste informant. Han er for tiden ansatt i organisasjonen Areopagos, som blant annet driver med kristent dialogarbeid og misjon knyttet opp mot nyreligiøsitet. Han fikk oppdraget fra Kirkerådet med å skrive til Kirkemøtet i 1999, og til den anledning skapte han begrepet åndelig lengsel. Jeg intervjuet ham i kraft av den sentrale posisjonen han har innen dette temaet, og vil derfor ikke være anonym. Som forfatter av betenkningen ville anonymisering uansett blitt problematisk. Resten av prestene er anonyme fordi de skulle ha mulighet til å snakke fritt om dette temaet.

Når det gjelder utvalg, ble noen av prestene kontaktet fordi jeg hadde hørt om deres engasjement i møtet med nyreligiøsitet, eller at deres kirke hadde spesielle tiltak som ga meg en ekstra interesse i å få snakket med dem. En informant kontaktet jeg fordi jeg fikk tips om ham fra en medstudent. Informanten fra mitt hjemsted, Sunnmøre, intervjuet jeg fordi det var praktisk, da jeg var i området mens jeg gjennomførte intervjuene. Den første kontakten ble hovedsakelig tatt per telefon, men noen sendte jeg e-post til dersom jeg ikke fikk svar ved første henvendelse. Jeg hadde på forhånd sett for meg at jeg skulle intervju mellom åtte og ti informanter. Til sammen var det tolv av tjue henvendelser som ikke ble besvart eller takket nei til. Det kan være flere grunner til at mange avsto min forespørsel om intervju. Trolig var

det noen som faktisk ikke hadde tid. Likevel tror jeg at ”åndelig lengsel” er et noe vanskelig og verdiladet tema for mange prester i dag på grunn av den diskusjonen som utviklet seg i etterkant av Kirkemøtet i 1999. Jeg kan tenke meg at mange ville slippe å uttale seg om saken, og lot være å svare eller takket nei av den grunn. At flere prester avslo min forespørsel førte til at jeg måtte fokusere på å finne flere informanter. Jeg gikk derfor bredt ut med forespørsler om intervju. Noen informanter ble likevel utvalgt på grunnlag av mine forhåpninger om at de kunne ha litt ekstra å fortelle meg om åndelig lengsel. Da jeg hadde intervjuet syv prester, med Laugerud i tillegg,²⁵ syntes jeg at svarene begynte å gjenta seg og at mønstre i svarene begynte å danne seg, og satte sluttstrek for denne delen av arbeidet.

Intervjuene ble gjennomført i tidsrommet februar til september 2009. Det første intervjuet med prest nr.1, kvinne, ble gjennomført 09.02.09 og varte i 35 minutter. Fra erfaringene i dette intervjuet gjorde jeg om intervjuguiden min, og neste intervju på omtrent 60 minutter med en annen kvinnelig prest, nr.2 ble foretatt en stund etter, den 23.03.09. Neste intervju med prest nr.3, mann, ble gjort 31.03.09, og varte i 70 minutter. Prest nr. 4 var en mann, og intervjuet på 50 minutter fant sted 07.04.09. Prest nr.5 var også en mann, og ble intervjuet i 35 minutter den 14.04.09. Neste informant var Tore Laugerud. Intervjuet med ham fant sted 17.04.09 og varte i 90 minutter. Etter et lite opphold i intervjuene grunnet eksamener, fant neste intervju med en kvinnelig prest, nr. 6, sted 02.06.09 og varte i 50 minutter. Prest nr.7 var også kvinne, og intervjuet ble gjort etter sommerferien 16.09.09 og varte i 46 minutter. I løpet av sommerferien var det ingen prester som hadde anledning til å møte meg, så etter intervjuet med prest nr. 7 satte jeg strek for denne delen av arbeidet.

Lengden på intervjuene varierer noe, og grunnen er at noen informanter hadde mer å fortelle enn andre. Det er likevel ikke samsvar mellom lengden på intervjuene og nytteverdien av informasjonen som ble gitt. Når jeg avsluttet intervjuet hadde jeg fått det jeg ønsket ut av informantene, selv om informantene hadde individuelle måter å snakke på. Noen av prestene kom raskt til poenget mens andre snakket rundt tema. Snittlengden på intervjuene per informant er dermed ca. 55 minutter, og ble dokumentert først ved hjelp av kassettopptaker og senere digital lydopptaker. Lydopptakene transkriberte jeg deretter til tekst.

2.2.4 Uforskende analyse – grounded theory

Jeg har ønsket, som nevnt, å holde intervjuene relativt åpne, fordi jeg ville være mottakelig for flest mulig innspill og tips til hva som kan være viktige og relaterte saker til det temaet jeg

²⁵ Det totale antall informanter er åtte. Jeg opererer med prest nr.1 – 7 og Laugerud i tillegg.

skriver om. Jeg var ute etter å lære så mye som mulig om feltet, og ønsket derfor å gå så åpent ut som mulig.

Statsviter Kevin O'Brien skriver i artikkelen "Discovery, Research (Re)Design and Theory Building"(2006) om hvor viktig en slik åpen tilnærming kan være. Temaer som en kanskje ikke har tenkt på som relevante i utgangspunktet, kan i ettertid vise seg å fylle hull i analysen. Slik kan fleksibilitet gi kunnskap forskeren ikke hadde fått om hun eller han hadde valgt en mer forhåndsbestemt tilnærming (O'Brien 2006:28-29). I sin artikkel viser O'Brien til det han kaller "exploratory analysis"(2006:28), noe jeg har valgt å oversette som utforskende analyse. Det innebærer at man tilpasser forskningsdesignen til feltet, og gjør endringer i metode og rammeverk rundt forskningen for å reflektere virkeligheten bedre i empirien man skaper seg. Man unngår med dette at man presser empirien man har samlet inn i forutinntatte kategorier som kanskje ikke yter empirien rettferdighet (2006:28). Dette kalles også "grounded theory".

Jeg opplevde at en slik tilnærming var nyttig. Med utforskende analyse åpner man for å hele tiden lære nye ting og se forskningsfeltet fra flere vinkler. Jeg endret mye i løpet av intervjuprosessen, og temaer jeg i begynnelsen trodde var irrelevante, viste seg å være midt i smørøyet av forskningsfeltet mitt. Eksempler på dette kan være temaer som misjon, synd og pietisme. Det viste seg i tillegg at jeg har måttet lese meg opp på teologi i mye større grad enn jeg forventet. Jeg har på denne måten også sett at man ikke kan se "møtet med åndelig lengsel" som en isolert diskurs i Den norske kirke, men at det er et tema som må sees i en større kontekst. En slik utforskende analyse opprettholdes gjennom hele forskningsarbeidet, fra intervjusituasjonen til analyse av det ferdige skriftlige materialet. Det kan også innebære at forskeren flytter om på rekkefølgen i forskningsarbeidet, og kan dermed gjøre utfyllende undersøkelser under skriveprosessen dersom det er nødvendig. Slik sett har for eksempel analysen blitt stadig utvidet hver gang jeg har tatt frem intervjumaterialet. Det har gitt viktige innspill til en analyse jeg mange ganger trodde var ferdigstilt.

For å runde av kan man si at postmoderne sekulariseringsteorier og teorier som viser hvordan en subjektiv vending i livssynsmarkedet fortrenger klassisk religion til fordel for spiritualitet, setter tonen for den teoretiske og metodiske rammen rundt min oppgave. Dette er religionssosiologiske teorier som jeg tar utgangspunkt i når jeg studerer Den norske kirke. Møtet med "åndelig lengsel" forstås som et resultat av at Den norske kirke har registrert den subjektive vendingen som Heelas og Woodhead forteller om, og forsøker å utvikle et tilbud om en type selvspiritualitet med kirkelig fortegn.

Kapittel 3: Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid – tekst og kontekst

I dette kapitlet vil jeg se på betenkningen og den konteksten den ble laget i. Forfatteren av betenkningen er også sentral, siden han sto for det idémessige innholdet og utformingen av ordlyden i dokumentet. Forfatterens bakgrunn spiller en rolle her, fordi det sier noe om hvilke erfaringer og perspektiver han har tatt med seg i sitt arbeid med Den norske kirke.

Etter en kort beskrivelse av betenkningen tar jeg kort for meg debatten om nyreligiøsitet i Den norske kirke, som førte frem til betenkningen og diskusjonen av den til Kirkemøtet i 1999. Deretter ser jeg på forfatteren, Tore Laugerud, og hans bakgrunn. Den sier mye om hvorfor betenkningen ble utformet slik den ble. Laugeruds teologiske perspektiv og grep om den kristne lære blir også presentert, da det er en forutsetning for å få et godt innblikk i betenkningen. Det er også en forutsetning for å forstå kritikken til betenkningen, som jeg kommer til senere.

I dette kapitlet har jeg benyttet meg av litterære kilder, men også internettkilder og intervjuet jeg gjorde med Laugerud. Jeg bruker her de muntlige kildene til å supplere de skriftlige, og i tillegg utdype Laugeruds tankegang rundt åndelig lengsel.

3.1 Den norske kirke og nyreligiøsiteten – konflikt og dialog

Nyreligiøsiteten har vært et omstridt tema i Den norske kirke, og tilnærmingen har variert mellom konflikt og dialog. Teolog Per M. Aadnanes påpeker at de to teologiske motpolene i kirken kan ha spilt en rolle i hvilken respons nyreligiøsitet har fått, nemlig "...den tradisjonelle motstanden mellom konservativ og liberal teologi, der den konservative helst har vore lokalisert til Menighetsfakultetet og den "liberale" til Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo" (2008:311). Fra den konservative og lavkirkelige siden blir nyreligiøsiteten stort sett møtt med skepsis og en kritisk holdning, mens de liberale miljøene har hatt en mer dialogisk holdning til deler av nyreligiøsiteten. Dette er en grov skissering, og det finnes flere nyanser, men for enkelhets skyld holder jeg meg til hovedlinjene. Aadnanes understreker også at polariseringen mellom den institusjonelle kirken med rådsstruktur og presteskap, og det organiserte og engasjerte lekfolket har hatt betydning for hvordan kirken og nyreligiøsiteten har blitt diskutert. Tonen i diskusjonen har endret seg med tiden, og først mot slutten av 1990-tallet ble den dialogiske tilnærmingen fremtredende (2008:312).

Med den nytenkende presten Helge Hognestad ble nyreligiøsiteten et stort tema for diskusjon innenfor Den norske kirke mot slutten av 1970-tallet og gjennom hele 1980-tallet. Det viste seg etter hvert at han hadde nyreligiøse tendenser i sitt liberale perspektiv på kristendommen, noe som vekket stor oppmerksomhet både innad i kirken og utenfor. Hognestad møtte kraftig kritikk fra kirkelig hold, og ble hindret fra å jobbe som prest i store deler av sin karriere. Fra teologisk hold ble han beskyldt for dårlig metodologi i doktorgraden sin, i tillegg til at han utfordret sentrale teologiske dogmer, for eksempel om ”menneskets syndeforderv”(2008:296-297). Hognestad mente at man ikke lenger kunne holde fast i forestillingen om at mennesket var fordervet av synd og likeledes forestillingen om evig fortapelse. Han hevdet at læren om et grunnleggende syndig menneske som trenger Jesu offerdåd for å bli frelst, var ”kyrkja si løgn om mennesket”(2008:299). Hognestad ble rett og slett beskyldt for vranglære på grunn av slike utsagn, og ble tatt ut av sin pretestilling. Likevel fortsatte han å utfordre kirkens lære gjennom bokutgivelser og uttalelser i media (2008:297-299). Hognestad er et godt eksempel på hvordan nyreligiøse tendenser innenfor kirkens egne rekker har tvunget den til å ta stilling. Slike saker har skapt debatt innad i kirken og førte til at et strategiarbeid ble satt i gang på slutten av 1980-tallet, et arbeid som førte frem til at nyreligiøsiteten ble hovedtema til Kirkemøtet i 1999.

I 1984 begynte imidlertid kristne studentorganisasjoner og studentprester å merke at religiøsiteten blant studentene i Oslo var i endring, ifølge Aadnanes. En studentprest sendte et formelt brev til Bispemøtet, der han ønsket at kirken skulle kartlegge nyreligiøsiteten mer systematisk og profesjonelt enn før. Dette tok Bispemøtet på alvor, og oppnevnte et utvalg som skulle utrede saken. Utvalget fremla en rapport året etter som konkluderte med at den største trusselen for kirken var den ”uorganiserte, brede folkereliøsiteten”(2008:55-56). Utvalget ønsket at kirkens kunnskap om dette burde rustes opp. Bispemøtet fulgte utvalgets råd, og bestilte blant annet en håndbok om nyreligiøsitet, samt informasjonsmateriell til bruk i menighetene, fra Egede Instituttet (2008:56).²⁶ Andre fagutvalg jobbet også med saken om nyreligiøsiteten, og kirkens innsats ble økt fra og med Kirkemøtet i 1988, der det ble bestemt at Egede Instituttet skulle ha en sentral rolle i arbeidet (2008:56-58). Håndboken ble utgitt 1991 av Institutt for Kristen Oppseding i samarbeid med Egede Instituttet, og vakte ifølge Aadnanes, liten interesse (2008:74). Først fra høsten 1992 ble arbeidet med nyreligiøsiteten i de forskjellige utvalg og institutter forsøkt samlet i det som ble kalt Samrådet for

²⁶ Et økumenisk organ som ble dannet i 1946, primært med mandat om å forske på misjon og tilgrensede fagområder. Det er oppkalt etter den første norske misjonær, presten Hans Egede. (Egede Instituttet(2010): ”Historie”[online], Egede Instituttet. Tilgjengelig fra: <http://www.egede.no/tekstsider.cfm?text_id=6198>, [28.10.10])

nyreligiøsitet, et utvalg under Kirkerådet (2008:73). Til å begynne med besto Samrådets arbeid mest av sporadisk og frivillig innsats fra ildsjeler helt frem til slutten av 1990-tallet. Frustrasjonsmeldinger fra deltakende i Samrådet om blant annet manglende økonomi, mandater og formål, gjorde at Kirkerådet satset tyngre på dette arbeidet fra 1997. Daværende leder i Kirkerådet, Erling Pettersen, tok avgjørelsen om at Samrådet skulle bidra fullt som fagressurs i Kirkerådets arbeid med å møte nyreligiøsiteten (2008:75-76).

I et strategidokument til Kirkemøtet det neste året, 1998, foreslo Samrådet for nyreligiøsitet å jobbe mer med utfordringene fra nyreligiøsiteten ved å bedre kunnskap om kristendommen gjennom blant annet styrket dåpsundervisning slik at medlemmene skulle kunne stå støtt i møte med nyreligiøse strømninger (2008:312-313). Samtidig stilte Samrådet spørsmål om hvorfor så mange søkte seg bort fra kirken med sine religiøse lengsler og behov og beskrev dette som en ”utfordring til kristen spiritualitet”(2008:313). Aadnanes ser her det første uttrykk for at nyreligiøsiteten ble tolket som en utbredt åndelig lengsel. I sammenheng med forberedelsene til Kirkemøtet i 1999, foreslo Samrådet for nyreligiøsitet å fokusere på ”åndelig lengsel” heller enn ”åndelig fornyelse”, som Kirkerådet hadde foreslått (2008:76). Dersom denne retorikken fikk gjenklang i Kirkerådet, ville Samrådet for nyreligiøsitet gjerne stille som faglig referansegruppe for forarbeidet med Kirkemøtet i 1999. Den sentrale personen fra Samrådet i dette prosjektet var lederen Tore Laugerud, tidligere misjonsprest og leder for Egede Instituttet (2008:76).

3.2 Kirkemøtet i 1999 – Betenkningen og ambisjonene

Betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* var ment som en redegjørelse for hvordan Den norske kirke nettopp skulle møte ”den åndelige lengsel i vår tid”. I et intervju i forkant av Kirkemøtet uttrykte Laugerud at han ikke ønsket at betenkningen skulle føre til teologisk debatt, men var tenkt som et kall til omvending for alle mennesker (2008:313). Det skulle likevel vise seg at Laugerud ikke fikk det slik han ønsket.

Aadnanes påpeker at betenkningens positive syn på nyreligiøsiteten ikke representerte noe helt nytt i kirkelig sammenheng. I det tidligere nevnte strategidokumentet fremlagt for Kirkemøtet i 1998, ser man for første gang at Den norske kirke viser en dialogisk tilnærming til nyreligiøsiteten. Videre kan dette strategidokumentet ifølge Aadnanes tolkes som at man ”på sentralkyrkjeleg hold var i ferd med å omdefinera utfordringa frå nyreligiøsiteten i lys av tesen om ein utbreidd åndeleg lengt mellom folk”(2008:313). I stedet for å se nyreligiøsitet som farlig avvik, diagnostiserte kirken dette fra nå av som et uttrykk for åndelig lengsel. Dette

var noe kirken kunne ta selvkritikk av – at folket hadde en lengsel etter Gud som kirken ikke hadde greid å møte. Betenkningen til Kirkemøtet i 1999 står dermed i dette nye tolkingsforholdet, at kirken tilnærmet seg nyreligiøsiteten dialogisk for å fremme brobygging mellom kristne og nyreligiøse miljøer.

Betenkningen er kort, bare 21 sider lang, har få konkrete forslag eller tiltak, og har et poetisk språk med bibelvers og metaforiske fortellinger. Dette kan sies å være en uvant sjanger for å fremme en strategiplan i en hvilket som helst organisasjon. Definisjoner finnes heller ikke i denne betenkningen, slik at åndelig lengsel som begrep blir introdusert uten å være definert. I innledningen understrekes det at betenkningens viktigste erkjennelse er at kirken må ” forstå at dens primære kall ikke er et kall til en oppgave, men et kall til Gud. Det viktigste for kirken er ikke kvantiteten av dens aktiviteter, men kvaliteten av dens Gudsrelasjon” (Laugerud 1999:3). Man kan med dette si at betenkningen tar utgangspunkt i at kirkens kjerneoppgave er å formidle det kristne budskapet. Betenkningen er derfor ikke opptatt av hvilke konkrete tiltak kirken skal sette i gang for å møte den åndelige lengsel, men skulle fungere som inspirasjon til endring for deltakerne på Kirkemøtet. Aadnanes påpeker at betenkningen har som mål å skulle overbevise deltakerne på Kirkemøtet om den strategien som Kirkerådet hadde forberedt til møtet (Aadnanes 2008:313). Det ser derfor ut til at den svevende formen denne betenkningen fikk var ment å skulle tale til de lyttendes hjerter, i motsetning til å gå veien gjennom fornuften og rasjonaliteten, og overbevise dem med et saklig dokument (2008:313).

3.3 En kort presentasjon av betenkningens innhold

I innledningen av betenkningen presiseres det at begrepet ”åndelig lengsel” har en bibelsk forankring og en kristen fortolkning (Laugerud 1999:3). Det blir også presisert at betenkningen skal bidra til å skape et ”erfaringsspråk som kan vekke gjenkjennelse” (1999:3) både innenfor og utenfor Den norske kirkes vegger.

Betenkningen skal bidra til å tone ned skillet mellom kirkens folk og de nyreligiøse, og styrke forståelsen av en felles åndelig lengsel (1999:3). Ved å benytte seg av en slik sidestillende logikk kan man si at budskapet i betenkningen blir at mennesket er uhelbredelig religiøst. Hvorvidt man er religiøs i kirken eller utenfor så kommer denne religiøsiteten,

ifølge Kirkerådets betenkning, fra det samme opphav - Gud.²⁷ Betenkningen begynner med en beskrivelse av "den åndelige lengsel" og viser til hvordan Kirkefader Augustin skildret lengselen etter Gud, og hvordan han forklarte denne lengselen med at mennesket er preget av sin opprinnelige relasjon til Gud som har blitt borte.²⁸ Mennesket bærer med seg et minne om Gud, og vil derfor alltid lengte tilbake til den opprinnelige relasjonen til sin skaper. Åndelig lengsel blir også beskrevet som en refleks av at Gud har søkt etter mennesket først. Den skal derfor være en del av menneskets grunnleggende identitet, fordi det er elsket av Gud (1999:4). Når Gud skapte mennesket i sitt bilde er relasjonen mellom mennesket og dets skaper et av de viktigste elementene i menneskets identitet, ifølge betenkningen. Den viser her til den bibelske lignelsen om den bortkomne sønn for å synliggjøre hvordan et liv vendt bort fra Gud før eller siden vil rammes av lengselen tilbake til ham. I følge betenkningen vil sekulariserte mennesker ikke føle de positive grunnfølelsene fra Gud som kristne mennesker gjør, men heller føle angst, meningsløshet og ensomhet. Religion, sier betenkningen, er hjemlengsel (1999:4). Det kommer med andre ord tydelig frem at ikke-kristne blir tolket inn en kristen fortolkningsramme, både såkalte sekulariserte mennesker og nyreligiøse, som enten kjenner en åndelig lengsel eller bare har en trist og tom grunnfølelse.

Menneskets forhold til naturen er også en viktig del av skaperverket, ifølge betenkningen, og kirkens avvisning av naturen som en "åndelig erkjennelsesvei" er et feilsteg (1999:6). Kroppen er også en del av Guds natur, sier betenkningen, og den skal settes pris på som den er. Men kroppen er også et barometer for hvordan man lever – lever man feil blir kroppen anspent og sier fra. Kroppslig velvære er essensielt for et sunt sinn og omvendt. Betenkningen understreker at en slik omfavnelse av naturen og kroppen ikke tenderer til panteismen som guddommeliggjør skaperverket, men tvert imot gjør oss bevisst skaperverket som en del av Guds vesen og vil i så fall være en harmløs panteisme (1999:7). Reinkarnasjonstanken bør også tas opp til vurdering i Den norske kirke, fortsetter betenkningen (1999:7). Her er det ikke snakk om at sjelevandringen med en fri sjel kan overta som en kristen forklaringsmodell, men at kirken i større grad bør respektere

²⁷ Nyreligiøsitet defineres med dette innenfor en kristen fortolkningsramme som et uttrykk for lengsel etter Gud. Dette bærer med seg et nærmest fenomenologisk premiss der ulike religiøse erfaringer sidestilles som uttrykk for det samme.

²⁸ Det er interessant at betenkningen ikke bruker begrepet arvesynd her, men forklarer det indirekte ved å referere til et ødelagt gudsforhold. "Den åndelige lengsel" begrunnes altså i syndefallet, at mennesket har blitt fratatt sitt umiddelbare fellesskap med Gud, og kjenner lengselen etter denne opprinnelige relasjonen.

reinkarnasjonstanken siden dette vil være et viktig moment i fremtidig dialog med nyreligiøse miljøer (1999:7).²⁹

Videre leser vi at kirken utfordres av den åndelige lengselen på to måter: Den må på den ene siden gi ”et synlig og troverdig svar på lengselen utenfor kirken”, men på den andre siden må den også selv ”bevege seg mot Åndens kilder” (1999:8). Det som det åndelig lengtende mennesket søker er ikke en fastere lære, men et mer inderlig forhold til troens Herre (1999:8). Dette kan kirken hjelpe med ved å ta mer i bruk kirkens arv, ifølge betenkningen, og finne frem elementer som kan gi en bredere religiøs praksis i kirkelig sammenheng. Stillhetsarbeid med meditasjon og *retreat* kan også bidra til at mennesker kommer nærmere Gud. I den sammenheng understrekes også bønn som viktig, siden syndens virkninger hoper seg opp når mennesker ikke ber, og hindrer det åndelige livs funksjoner (1999:9). Kirken oppfordres altså til å ta selvkritikk

Kontemplasjon blir tatt opp som et eget tema i betenkningen, og defineres som det å forenes med Gud gjennom meditasjon. Kontemplativ spiritualitet kan hjelpe mennesker med reparere den skadde relasjonen mellom Gud og mennesker: ”Den indre veien er derfor vårt håp om helbredelse av vår søndersplittede (ordet synd kommer av ”sønder”) natur”(1999:10). Betenkningen fremhever det fine med å leve i ett med Gud og komme nærmere ham, men advarer likevel mot å miste fotfestet. Både i kontemplasjon og meditasjon er det viktig å moderere seg, ifølge betenkningen, for ikke å glemme grunnfestingen i ”Skriften og Mesteren” og i det virkelige liv (1999:10).³⁰ Mystikken må ifølge betenkningen tas tilbake i kirken for at innlevelsen i religiøs praksis skal bli større (1999:10). Det påpekes at åndelig veiledning var en naturlig del av alle teologers liv de første 1000 år av kirkens historie, men at kirkens mystikk forsvant med opplysningstiden. Kontemplasjon, mystikk og åndelig veiledning handler om et indre religiøst liv. Et ønske om slike praksiser kan leses som et forslag til å styrke kirkens og de kristnes relasjon til Gud ved å fokusere på den subjektive opplevelse av det hellige. Her er det spesielt interessant å merke seg at betenkningen fremmer kontemplativ spiritualitet som en mulighet for mennesker å reparere relasjonen til Gud for egen maskin.

Kirken bør ifølge betenkningen være åpen for ordløs religiøsitet, og la folk tenne lys og være åpen for lignende symboler og ritualer. I denne sammenheng har det vært snakk om å gjenoppta skriftemålets funksjon i åndelig veiledning på grunn av ”dets helende

²⁹ Her ser vi at betenkningen tar for seg nyreligiøse forestillinger med tanke på hvilke som kan ”døpes” og gjøres stuerene for bruk i Den norske kirke, og på den andre side, hvilke som ikke kan godkjennes.

³⁰ Dette kan leses som en indirekte advarsel mot nyreligiøsiteten. Likevel etterlyser betenkningen middelalderens mystikk i dagens kirke.

kraft”(1999:16).³¹ Dette er et tilbud for mennesker som har noe på hjertet, og som kan føre dem nærmere Gud og kvitte seg med følelser av skyld og skam. I tillegg kan rikere liturgiske former også være appellerende til moderne mennesker, ifølge betenkningen (1999:16). Pilegrimsferd foreslås på samme måte som en praksis der mennesker kan knytte sin åndelige lengsel til både kropp og intellekt. Pilegrimsferder inngår i den typen spiritualitet som skisseres i betenkningen og som skal kunne hjelpe mennesker med å styrke sin relasjon til Gud. Ritualer og religiøs praksis generelt fremheves forøvrig som nyttige i betenkningen, for å bryte med en stadig privatisering av religion (1999:17). Verdier og erfaringer fra ”Sør” hentes frem i betenkningen som interessante å lære av for Den norske kirke (1999:10). Det fremgår av betenkningen at ”Sør” betyr kristne tradisjoner sør for Norge, særlig Afrika. Kristendom i sør fremstilles som mer tydelig, i og med at det skilles skarpt mellom hva som er rett og gal tro, i tillegg til at misjon står sterkere på dagsorden, sammen med en større tillit til Bibelens ord (1999:11). En slik kristendom blir fremhevet som en viktig inspirasjonskilde for Den norske kirke. I denne sammenhengen trekkes en parallell til folketro i Norge. Selv om det påpekes at folkereligiøsitet er svært farget av nyreligiøsitet i dag, er det fortsatt mange kristne elementer og grunntoner som utgjør folketroen. Folketroen bør derfor få et rom å vokse i, ifølge betenkningen: ”Det dreier seg ikke om å akseptere alt som enhver måtte stå for, men å akseptere menneskene og innse at det kan være grader av trostilslutning i et menneskeliv underveis”(1999:13). I løpet av noen få sider skisseres to veier å gå: mot en mer misjonerende kirke, samtidig som det oppfordres til toleranse og rom for egen tro (1999:18). Tanken om at kirken må gi rom til personlig tro og søken, ser ut til å bunne i et håp om at tålmodig oppfølging og ”medvandring” (1992:12,18) skal resultere i en tro som tilsvarer kirkens kristendom.

Begrepet ”å skjelne” brukes i betenkningen (1999:15). Jeg lærte av en informant nr.2, en kvinnelig prest, at det er et begrep som stammer fra åndelig veiledning og handler om hvordan vi differensierer følelser og prosesser inni oss selv og hvor de kommer fra. I åndelig veiledning er det viktigste å skjelne hvilke handlinger Gud står bak i livene våre, og hvilke Gud ikke står bak og som vi ikke liker. Når dette begrepet brukes i betenkningen kommuniseres en referanse til åndelig veiledning. Bruk av slike begreper kan være et strategisk grep for å introdusere mystiske elementer i det kristne språket, og slik bidra til ”erfaringspråket”. Åndelig veiledning beskrives i betenkningen som en viktig praksis for å

³¹ Åndelig veiledning er et veiledningstilbud til menigheten som har blitt stadig mer vanlig i Den norske kirke det siste tiåret. Opprinnelig kommer åndelig veiledning fra katolsk tradisjon, og innebærer konsultasjon mellom veileder, ofte prest, og den som ønsker veiledning. Gjennom åndelige øvelser inndelt i fire ”uker” eller perioder, skal man kunne bli mer bevisst på Guds tilstedeværelse og handlinger i ens eget liv.

dele åndelige erfaringer. Ved å rettlede mennesker til hvordan de skal leve hverdagslivene sine og bygge opp det kristne mennesket gjennom å skjelne Gud i dets indre liv, fremhever betenkningen åndelig veiledning som en viktig tradisjon som bør hentes frem fra glemselen. Betenkningen understreker at dette er viktig for å møte den åndelige lengselen blant folk (1999:20).

Betenkningen understreker imidlertid at den typen åndelighet som ikke kan ”skjelne Gud”, er bestemt til å spore av, og det advares mot åndelighet som lover å oppfylle menneskenes ønsker og bønner gjennom utøvelse av bestemte mentale eller språklige teknikker. Selv om det understrekes at demonisering av uskyldig åndelighet ikke er en fruktbar vei å gå, tas det samtidig sterk avstand til okkult praksis. Å kontakte ånder bryter mennesket ned, og fratar det dets frihet, trygghet og hvile (1999:15).³²

Et gjennomgående tema er hvordan kirken skal få søkende mennesker til å finne sitt ”åndelige hjem” i kirken. Forslag til omorganisering av menigheter, liturgi og språk legges frem (1999:17). Misjon er også et viktig grunntema. På en selvransakende måte spør betenkningens forfatter om kirkens folk har sendt ut feil signaler slik at store mengder mennesker ikke føler seg velkomne i kirken. Det spørres om frykt for å bli såret kan være grunnen til at mennesker ikke tør møte Gud og kirken, men heller tyr til en nyreligiøs kosmisk kraft. Å søke nyreligiøsitet sees altså som et forsøk på å finne en vei til Gud: ”For mange mennesker kan det å søke etter kraft være en nødvendig vei mot Gudstroen”(1999:12). Betenkningen ber derfor kirkens folk om ikke må se ned på åndelig søkende men heller vandre med dem i deres søken (1999:12). Dette kalles medvandrermissjon (1999:18). Medvandrermissjon karakteriseres her som forskjellig fra klassisk misjon, da medvandrerer tålmodig fører en dialog med den søkende og deler sine religiøse erfaringer. Når tiden er moden skal medvandrerer invitere den søkende inn i ”disippelfellesskapet”, og da vil mørket til slutt gi tapt for lyset (1999:18). I denne sammenheng påpekes det at det er helt nødvendig å lære nyreligiøsiteten å kjenne for å forstå menneskers søken og ta den andres overbevisning på alvor. Samtidig sier betenkningen at den kristne selv må innta en radikal tydelighet rundt egne holdninger (1999:19). Gjennom nye tilnærmingsmåter til misjon og dialog, og gjennom å ta i bruk nye og gamle praksiser, og gjøre liturgiske og språklige endringer, skisserer betenkningen et håp om en kirke som i større grad kan samsvare med måten mennesker er

³² Med andre ord er det bare visse typer åndelighet som kan slippe inn i kirken. Dette sies det ikke noe mer om, men det kommer tydelig frem at ikke all nyreligiøsitet tolkes som harmløs åndelig lengsel. Det skilles slik mellom fruktbar og destruktiv åndelighet i betenkningen.

religiøse i dag. Den stadig mer populære nyreligiøsiteten begrunnes med at menneskene har ”en åndelig lengsel i vår tid”.³³

3.4 Hvem er forfatteren?

Hovedforfatteren bak betenkningen, Tore Laugerud, har vært benyttet mye av Kirkerådet som faglig referanse om nyreligiøsitet og misjon. Det var han som sto for betenkningen og forsvarte den i kjølvannet av Kirkemøtet i 1999. Det er ikke Tore Laugeruds person som er interessant i denne sammenhengen, men de idéene han står for, og hans posisjon i Den norske kirke. For å få en forståelse av betenkningen er det nødvendig å se nærmere på han som skrev den og konteksten den ble skrevet til. Betenkningen har høstet både positiv og negativ kritikk, ikke ulikt den type kritikk Hognestad fikk høre.

Tore Laugerud er prest i stiftelsen Areopagos, der han er leder for den norske avdelingen. Ifølge Areopagos sine nettsider er dette en kristen stiftelse som blant annet arbeider for fornyelse i kirken og for misjon i utlandet og i Skandinavia. Areopagos fikk sin nåværende form i 1995, og het tidligere Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon, stiftet i 1926 av skandinaviske misjonærer i Kina. Organisasjonen er ikke spesifikt knyttet til Den norske kirke, men måten nettsidene refererer til kirken på, viser at det er her stiftelsen har sin forankring.³⁴ Den norske kirkes nettsider anerkjenner i tillegg Areopagos som en kirkelig tilknyttet organisasjon.³⁵ Flere av de ansatte er kjente som teologer med liberale synspunkter, blant andre professor på TF, Notto Thelle. Stiftelsen har i dag et spesielt fokus på misjon og dialog, studier av samtidsreligiøsitet og formidling av kristen spiritualitet.³⁶ Areopagos sitt arbeid i Norge dreier seg mest om å føre dialog med nyreligiøse miljøer og synliggjøre kristen spiritualitet. Dette kan sies å være en type misjonsstrategi – å føre dialog for å vise frem kristendommen som et alternativ for de åndelig søkende. I denne konteksten kan det tenkes å være formålstjenlig å ha en åpen tilnærming til kristendommen, med et fokus på felles grunn mellom kirken og nyreligiøsiteten.

På Areopagos sine nettsider presenteres Tore Laugeruds bakgrunn, og jeg tar utgangspunkt i nettsidenes fremstilling her, samt det Laugerud fortalte under mitt intervju

³³ Det kan se ut til at betenkningen forsøker å skissere et inspirasjonskart til en kirke som kan romme flere mennesker, som kan ha en lavere terskel for deltakelse og et større engasjement enn det som tidligere har vært.

³⁴ Areopagos (2010): ”Valgte dialog”, [online], Areopagos. Tilgjengelig fra: <http://www.areopagos.org/pages/side.aspx?nr=87>, [28.10.10]

³⁵ Den norske kirke (1996-2010): ”Areopagos”, [online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <http://kirken.no/?event=doLink&famID=346>, [28.10.10]

³⁶ Areopagos (2010): ”Hva er Areopagos?”, [online], Areopagos. Tilgjengelig fra: <http://www.areopagos.org/pages/side.aspx?nr=50>, [28.10.10]

med ham. Laugerud tok sin teologiske embetseksamen ved Misjonshøgskolen i Stavanger, og har vært opptatt av misjon i sin karriere som prest. Etter endt utdannelse var han misjonsprest for NMS på Madagaskar i 11 år. Her fikk han erfaring med å forkynne i en flerkulturell og -religiøs situasjon, og ble opptatt av å tenke kontekstuellet. Dette har han tatt med seg videre. Laugerud har vært lærer ved Den norske kirkes presteseminar og skrevet lærebøker om teologi på gassisk. I Norge har han hatt fokus på menighet og misjon i sitt arbeid siden 1988. I 1992 ble han leder for Samrådsgruppa for nyreligiøsitet,³⁷ en arbeidsgruppe som ble til etter forespørsel fra Kirkemøtet det året. I 1995 ble han ansatt som leder i Samarbeidsrådet for menighet og misjon,³⁸ og her brukte han sin erfaring med kontekstuellet misjonsarbeid. Laugerud var også leder av Egede Instituttet fra 1991 til 2000, og det var her han ble interessert i nyreligiøsitet. Egede Instituttet jobber opprinnelig med forskning på misjon og beslektede oppgaver, men fikk i tillegg i oppgave av Kirkerådet å oppdatere seg om nyreligiøsiteten. Laugerud var også redaktør for *Norsk tidsskrift for misjon* under sin periode som leder i Egede Instituttet. I dette arbeidet fikk Laugerud anledning til å fordype seg i kristen kontemplativ tradisjon, noe som førte til at han fikk et sterkt engasjement for kristen spiritualitet med retreatvirksomhet og Taizé-spiritualitet³⁹ i fokus. Disse erfaringene ville han også videreføre i arbeidet i Samarbeidsrådet for menighet og misjon, og arbeidet for at kirken skulle fornye sin misjon gjennom kontemplativ spiritualitet. Etter 1999 har han vært saksbehandler og sekretær for Kirkemøtets behandling av flere saker: ”Kirkens identitet og oppdrag” i 2004, og ”En misjonerende kirke” i 2005. Laugerud begynte som prest i Areopagos i 2008, og er i dag leder for Norsk seksjon i stiftelsen.⁴⁰

Selv påpeker Laugerud i intervjuet med meg at hans arbeid til en stor grad har befunnet seg i landskapet mellom misjonsorganisasjonene og Den norske kirke. Han har alltid hatt en klar kirkelig identitet og et kirkelig mandat, sier han, men han har aldri hatt Den norske kirke som eneste arbeidsgiver. Han har arbeidet i Samarbeidsrådet for menighet og misjon, og Samrådet for nyreligiøsitet, som har vært i nært samarbeid med Kirkerådet, men

³⁷ Samrådet for nyreligiøsitet var i utgangspunktet et delvis offisielt samarbeid mellom institusjoner og organer som Egede Instituttet, IKO og Institutt for Sjelesorg

³⁸ SMM er et felles organ for misjonsorganisasjoner innen Den norske kirke og kirkens rådsorganer, som arbeider for å øke fokus på misjon i menighetsarbeidet. Det ble dannet i 1994(Den norske kirke(1996-2010): ”Samarbeidsrådet for menighet og misjon(SMM)”,[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=412>>, [28.10.10])

³⁹ Taizé er sted i Frankrike som ga opphav til en økumenisk menighet, dannet i 1940, med en spesiell type meditativ spiritualitet. Taizé-inspirert spiritualitet i Den norske kirke kjennetegnes av stillhet, levende lys og meditative sanger. Taizé innebærer også et stort samfunnsrettet fokus, spesielt på rettferdighet og forsoning i konflikter(Den norske kirke(1996-2010): ”Tid for Taizé”[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://www.kirken.no/index.cfm?event=doLink&famId=126853>>, [28.10.10]

⁴⁰ Jørgensen, Knud(2010): ”Tore Laugerud 60 år”[online], Areopagos. Tilgjengelig fra: <<http://www.areopagos.org/pages/aktuelt.aspx?nr=515>>, [28.10.10]

ikke som en ansatt i Kirkerådet. Laugerud understreker at han aldri har jobbet ene og alene for Den norske kirke, men alltid i en posisjon mellom en annen instans og kirken.

Laugerud fortalte meg også om hvordan han fikk oppdraget med å skrive betenkningen til Kirkemøtet i 1999. Han var en sentral person i det faglige miljøet i Den norske kirkes sentrale administrasjon som arbeider med misjon og nyreligiøsitet. På det tidspunktet Kirkerådet ønsket å få skrevet betenkningen om nyreligiøsitet, var han involvert i Kirkens faglige ressursgrupper for forskning, både på nyreligiøsitet og misjon. Formelt ga Kirkerådet Egede Instituttet oppdraget å skrive betenkningen, og formelt er Egede Instituttet forfatteren av betenkningen. Men Laugerud er den reelle forfatteren. Han påpeker riktignok at han rådførte seg med mange parter i skriveprosessen, blant andre Samrådsgruppa for nyreligiøsitet og de faglige miljøene i Den norske kirke som kjente til nyreligiøsiteten og retreatspiritualiteten. Sekretariatet i Kirkerådet var også involvert i arbeidet med betenkningen. Han forteller meg at han ikke var alene om betenkningen og at han møtte stor støtte underveis fra Kirkerådet og de involverte partene. Laugerud forteller at han var bevisst fra starten av at han ikke ønsket å skrive "et tradisjonelt Kirkemøtepapir" som han kaller det, med fotnoter og tørre formuleringer. Han ønsket å bruke poesi og et nytt språk for å nå ut til det intuitive hos tilhørerne på Kirkemøte, og inspirere dem på denne måten. Laugeruds erfaringsteologiske orientering kommer klart frem i denne betenkningen, med menneskets lengsel etter Gud som et gjennomgående tema.

3.5 Laugerud som teolog – Erfaringen i sentrum

Som teolog orienterer Tore Laugerud seg ut fra den religiøse erfaringen. Dette fortalte han da jeg intervjuet ham, og han har også beskrevet seg som erfaringsteolog i skriftlig form.⁴¹ Erfaringsteologi er et eget teologisk perspektiv som oppsto på 1800-tallet, der troserfaringen vektlegges. Etter en periode med lav popularitet dukket erfaringsteologien opp igjen på slutten av 1900-tallet, og det er i dag vanlig å skille mellom den "gamle" og den "nye" erfaringsteologien, ifølge teolog Torleiv Austad (Austad 2008b:132). Begge disse retningene har sitt opphav på 1800-tallet. Den "gamle" erfaringsteologien er forbundet med pietismen som vokste frem på 1700-tallet og fokuserte på omvendelsen og de omvendtes innsikt i veien til frelse (2008b:133). Menneskets erfaring var svært sentralt her. Pietismens teologi blir også

⁴¹ Laugerud, Tore (2008): "Nødvendig at kirken reviderer sin antropologi: En respons til Torleiv Austad", i *Luthersk Kirketidende*, nr.22/2008. 143.årg. s.576-579.

kalt de gjenfødtes teologi, med tanke på at den omvendte ble født på ny til et saliggjort liv i ekte gudstro. Det var bare gjenfødte teologer som kunne formidle det kristne budskapet på riktig måte, ifølge denne tradisjonen (2008b:133). Den "nye" erfaringsteologien er i motsetning forbundet med frigjøringsteologi og feministisk teologi fra siste halvdel av 1900-tallet, der menneskets erfaring og samfunnskontekst står i fokus (2008b:134-135).

I norsk sammenheng sto professor ved MF, Ole Hallesby i den gamle erfaringsteologiske tradisjonen, og Torleiv Austad ser han som den siste i sitt slag. Hallesbys erfaringsteologi ble mot slutten av mellomkrigstiden kritisert i det teologiske miljøet på MF for å bygge på en idealistisk og urealistisk relasjon mellom Gud og mennesket. Leiv Aalen var Hallesbys etterfølger på MF som professor i systematisk teologi, og Aalen brøt med erfaringsteologien til fordel for en såkalt skriftteologi, der "Ordet alene" er teologiens gjenstand. Dette kalles også nyortodoksi. Der den gamle erfaringsteologien forsto menneskets troserfaring som å utgå fra Guds handling i menneskets sinn, mente skriftteologene at en slik erfaring ikke var mulig, ifølge Austad. Kritikerne stilte altså spørsmål ved den gamle erfaringsteologiens syn på menneskets relasjon til Gud (2008b:133-134). Nyortodoksien var kritisk til om menneskets erfaringer kan eller bør være utgangspunktet for teologien, når menneskets erfaringer alltid vil være styrt av kulturelle og religiøse svingninger (2008b:134-135). Menneskets erfaring ble sett på som subjektiv og derfor et upålitelig utgangspunkt for teologi. Hallesbys gamle erfaringsteologi med omvendelse i sentrum, ble dermed lagt til side i flere tiår, men kom tilbake i en ny form på 1980- og 1990-tallet.

Denne nye erfaringsteologien vektlegger allmenne erfaringer og kultursituasjonen mennesker befinner seg i. Mens den gamle erfaringsteologien vektla det omvendte menneskets erfaring og dets tolkning av sin relasjon til Gud som en permanent tilstand, er gudserfaringen i den nye erfaringsteologien en helt spesiell, men likevel en typisk menneskelig erfaring. Den nye erfaringsteologiske kategorien går på tvers av skillelinjene mellom liberal og konservativ teologi, men har kanskje fått størst betydning i forskjellige former for frigjøringsteologi, og feministisk teologi (2008b:134-135). Her brukes menneskers egne erfaringer til å forme en type teologi som reflekterer menneskets eksistensielle situasjon og behovet for frigjørelse. Austad kritiserer metodologien i frigjøringsteologien, fordi den lar konteksten sette dagsorden for teologien, ifølge ham. Austad ser riktignok behovet for å trekke menneskelig erfaring inn i teologien, men det er kritikkverdig, mener han, når menneskelig erfaring stilles over Bibelen som religiøs autoritet (2008b:134-135). Han mener at erfaringsteologien svinger med de ideologiske moteretningene i samfunnet. Det er med andre ord tydelig at Austad er kritisk til både den nye og den gamle erfaringsteologien.

Laugeruds erfaringsteologi lar seg vanskelig plassere i noen av disse båsene. Jeg vil likevel hevde at Laugerud har hentet av den nye erfaringsteologien når han skriver om erfaringer, og hevder at folk flest har en åndelig lengsel. I betenkningen fokuserer Laugerud på de gruppene av mennesker som føler seg fremmedgjort for kirken, sliter med sin spiritualitet, og har en uforløst åndelig lengsel fordi de står utenfor kirken(selv om de ofte er medlem i statskirken).⁴² Laugerud mener kirken kan lære mye av de nyreligiøse og deres søken etter ”åndelige” erfaringer, og ikke minst hvordan de forholder seg til menneskets eksistensielle behov. Han ønsker med andre ord at kirken skal tilpasse sin lære og praksis til kultursituasjonen i Norge i dag, og inkludere erfaringsdimensjonen av kristendommen i større grad. Laugerud er også inspirert av den erfaringsbaserte kontemplative spiritualiteten som opprinnelig ble utviklet i katolsk middelalder.

I betenkningen legger Laugerud ikke særlig vekt på omvendelse, men det er likevel mye i betenkningens språkbruk som minner om den pietistiske teologi. Laugerud bruker få faste teologiske formuleringer av den kristne tro, men benytter heller bilder og metaforer som appellerer til følelser og intuisjonen hos mennesker. Han ønsker at de som leser skal erfare budskapet i betenkningen, heller enn å erkjenne det gjennom fornuften. Laugerud er kritisk til den formen for teologi som forflytter troen til hodet – den burde være i hjertet, sier han. En slik nærmest pietistisk trosoppfatning ser vi også i Laugeruds språkbruk og fremstilling av kristendommen. Han forklarer kristendommen relativt enkelt, med få formuleringer om kompliserte forhold som Jesu guddom, frelsen og andre dogmer, men fokuserer heller på enkle sannheter. Han fremstiller Gud som en kjærlig, omsorgsfull og nesten sørgende Gud, som savner menneskene som har kommet bort fra ham. Guds vrede og andre ubehagligheter kommer derimot ikke frem i verken betenkningen eller intervjuet. For Laugerud handler synden om at relasjonen mellom mennesker og Gud er brutt. Nøkkelen til å bøte på denne brutte relasjonen ligger hos mennesket selv, for ham. Det som skal til, er at mennesket ”må komme i kontakt med sine dypeste lengsler, og følge lengslene helt ned på dypet der de fungerer som et kompass som viser oss retningen i livet”, ifølge Laugerud.

Laugerud mener at grunnen til at alle mennesker har en åndelig lengsel ligger i syndefallet og arvesynden. Han sier at syndefallet har separert Gud og mennesker og forårsaket en gjensidig lengsel tilbake til hverandre. Han forklarer meg også begrepet synd, og forteller meg at synd ordrett betyr revet sønder, i stykker, altså noe som er ødelagt. Hvis man tenker seg Gud som et fjell og mennesket som en stein som er revet løs fra fjellet,

⁴² Jamfør Grace Davie sin teori om ”believing without belonging”(Davie 2002:5)

illustrerer det synden som fenomen, forklarer han. Både fjellet og steinen vil bære med seg en bruddflate som hører sammen, og bruddflaten beviser tilhørighet. Lengselen skal da oppstå i bruddflatens sår, som ønsker seg tilbake til sin helhet. Denne lengselen forstår Laugerud som Guds måte å kommunisere med mennesket på, som en måte å kalle mennesket tilbake til seg. Muligheten til kommunikasjon er begrenset for mennesket på grunn av syndefallet, men Gud kan bruke lengselen som et verktøy for å føre mennesket nærmere seg. Laugerud ser for seg ”lengselen” som et kompass som finnes dypt i hvert menneske, som peker på veien mot Gud – dersom man kjenner godt etter. Livet, eller livsvandringen, som Laugerud kaller det, handler om at mennesket skal finne tilbake til ”det fjellet det er hogd løs fra”. På et metafysisk plan kan mennesket erindre tilstanden av enhet med Gud, mener Laugerud, fordi vi er i stand til å lengte etter mening, eller ”noe”, eller fellesskap med Gud, som han kaller det. Den lengselen Gud har nedlagt i mennesket, kan mennesket altså erfare, ifølge Laugerud. Mennesket har på den måten allerede en relasjon til Gud når det ”lengter”. Slike lengsler viser at mennesket fortsatt preges av å være skapt i Guds bilde, forklarer han, og dermed er ikke syndefallet totalt. Likevel mener han at syndefallet begrenser menneskets evne til å føle denne lengselen som er et tydelig og klart kall fra Gud. Syndefallet umuliggjør også at mennesket kan komme i kontakt med Gud på egenhånd. Det er her misjon og kirkens forkynnelse kommer inn i bildet og blir helt nødvendig. Menneskene kan ikke frelse seg selv, men nyreligiøsiteten kan være et skritt på riktig vei, ifølge betenkningen: ”For mange mennesker kan det å søke etter kraft være en nødvendig vei mot Gudstroen”(Laugerud 1999:12).

Kapittel 4: Betenkningen – tolkning og reaksjoner

Som Aadnanes påpeker er åndelig lengsel og kirkens forhold til nyreligiøsiteten en sak som har blitt forbigått i media til fordel for de mer sensasjonspregede nyhetene fra kirken (Aadnanes 2008: 309-310). Til tross kan man si at nyreligiøsiteten har vært og er fortsatt en betydelig utfordring for Den norske kirke. Hvordan denne utfordringen skal takles ser ikke ut til å være noe kirken vet svaret på. Til Kirkemøtet gjorde kirken et forsøk på en strategiplan, men også her ble saken om åndelig lengsel overdøvet av andre spørsmål. I betenkningen er det tydelig at denne strategien handlet i stor grad om å fremme en subjektivt spiritualitet i Den norske kirke. I dette kapittelet gir jeg en fremstilling av temaet til og situasjonen rundt Kirkemøtet. For å gå dypt nok i sakens vesen gir jeg en gjennomgang av de sentrale elementer i betenkningen *Kirken og møtet med den åndelige lengsel i vår tid*, og ser hva denne sier om Den norske kirke og den åndelige lengsel. Til slutt går jeg gjennom reaksjonene til betenkningen og kritikken til den åndelige lengsel.

4.1 Hva sier betenkningen om den åndelige lengsels vesen?

Ut fra sitt erfaringsteologiske perspektiv skrev Tore Laugerud altså betenkningen for å utdype spørsmålet om hvordan kirken skulle forholde seg til den voksende nyreligiøsiteten i Norge. Hensikten var å overbevise Kirkemøtets deltakere om at det var på tide å ty til handling for å sikre at Norges befolkning ikke skulle falle fra kirken og gå inn i nyreligiøsiteten i hopetall. På bakgrunn av tiårs diskusjoner brakte betenkningen et nytt og positivt perspektiv på nyreligiøsiteten inn i denne debatten. Den tolket nyreligiøsitet som et tegn på at det hersket en åndelig lengsel blant folk flest, og oppfordret Den norske kirke til å snu dette til sin fordel. Det er kirken som har svaret for de åndelig lengtende. Derfor vil Laugerud at kirken skal engasjere seg i de nyreligiøse, og vise at det egentlig er Gud de lengter etter.

Likevel slo ikke betenkningen an innad i kirken, slik Laugerud hadde håpet. Den fungerte ikke som et kall til verken handling eller omvending i Den norske kirke, men førte til teologisk diskusjon om begrepet "åndelig lengsel". Den betenkningen som skulle inspirere kirkefolket til å møte nyreligiøsiteten blant folk flest, ble en teologisk debatt med tidvis harde utfall mot forfatteren, Tore Laugerud.

Betenkningen kan sies å være preget av en fenomenologisk tilnærming til både kristendom og nyreligiøsitet, og et utgangspunkt i at det bare finnes én sann Gud som er opphav til alle gode åndelige erfaringer. Fenomenologi som religionshistorisk diskurs er noe utgått på dato, men ser man dette fra et teologisk utgangspunkt er det kanskje annerledes.

Som teolog og prest er det vanlig å gå ut ifra at alle mennesker er skapt av Gud. Det er også vanlig å tro at det bare finnes én Gud i universet. Det å definere andre menneskers religiøsitet og tro kan derfor fra et teologisk utgangspunkt være en selvsagt handling. Likevel vil det føre til at mange mennesker føler seg definert og satt i bås. Både kristne, ateister, nyreligiøse og andre reagerte på debatten rundt åndelig lengsel både på vegne av seg selv og andre. Før jeg ser på reaksjonene til betenkningen vil jeg redegjøre for min egen tolkning av "åndelig lengsel".

Skillet mellom mørket og lyset, eller det onde og det gode dukker opp flere steder i betenkningen. Nyreligiøsitet skilles også i to kategorier, en som skyldes åndelig lengsel, og som altså er god og kommer fra Gud, og en annen som skyldes onde makter som forfører sinnet og fører mennesker inn i en destruktiv åndelighet som er skadelig. Mennesker som føres inn i okkulte praksiser, som det kalles i betenkningen, kan altså ha en åndelig lengsel, men de har blitt villedet i sin søken etter det gode. Åndelig lengsel er altså en type søkende spiritualitet som egentlig er menneskets svar på et kall fra Gud, og som skal føles som en hjemlengsel. Åndelig lengsel er en naturlig del av det å være et menneske skapt i Guds bilde, sett fra et teologisk synspunkt.

Det å definere visse typer nyreligiøsitet som åndelig lengsel etter Gud kan man si bærer i seg en misjonsstrategi, fordi den forutsetter at de nyreligiøse er på villspor, men hvis kirken forkynner det kristne budskapet til "åndelig lengtende" vil de kunne påvirkes i riktig retning. Det nye perspektivet på dialog ser også ut til å bunne i dette. Å føre dialog med "åndelig lengtende" ser her ut til å være en form for tålmodig misjon, en medvandrermissjon, da motivet for selve dialogen kan sies å være at "mørket" til slutt skal gi tapt for "lyset" (Laugerud 1999:18) Når motivet for dialog er misjon kan man spørre seg om dialogen faktisk fungerer som misjon. I dette lyset kan man se hele betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* som en misjonsstrategi i en religionspluralistisk og postmoderne samtid.

Det er interessant at begrepet ikke defineres eller konkretiseres i betenkningen. Selv om "åndelig lengsel" ikke har eksistert som begrep før denne betenkningen brukes begrepet som om det alltid har vært til. I mitt intervju med Tore Laugerud påpeker han at han ikke ønsket å lage et "tradisjonelt Kirkemøtepapir", som han kaller det, men heller spille på de mer intuitive kanalene i deltakernes oppfattelse. Han mente at temaet krevde en spesiell sjanger for å ytes rettferdighet. Derfor er betenkningen utformet som den er, med bruk av poesi og bevingede ord. Når det gjelder begrepet "åndelig lengsel" ønsket ikke Laugerud å gi meg en definisjon, og forklarte at det var et poeng for ham at begrepet skulle være åpent. Han ønsket

ikke å ha en rasjonell tilnærmingstype med definisjoner og begrensninger fordi han fryktet at det ville "stenge for mange dører". Laugerud ønsket heller å la begrepet være "et åpent rom", slik at mennesker kan legge den betydning de ønsker i det selv. Betydningen av "åndelig lengsel" beskrives, men noen definisjon eksisterer ikke.

I et saksdokument som tar for seg saksbehandlingen av betenkningen defineres imidlertid åndelig lengsel slik: "Åndelig lengsel er dypest sett en lengsel etter identitet som berører det hele menneske. I vårt samfunn der de sammenbindende og integrerende elementene svekkes, merker vi en økende lengsel både i og utenfor kirken"(Laugerud 1999:2). Kirkerådet har her sammenfattet åndelig lengsel til å være en lengsel etter identitet. Dette dokumentet ser ut til å være et skriv fra sekretariatet som tar for seg komitémedlemmenes merknader og momenter til videre oppfølging fra denne saken i etterkant av Kirkemøtet i 1999. I dette dokumentet ser det ut til at Kirkemøtet ble gjennomført uten protester og at en konsensus hersket om at åndelig lengsel er et viktig tema og et reelt problem. Kritikken kom allikevel ganske snart i debattpanelet på Kirkemøtet.

4.2 Reaksjoner og kritikk av "den åndelige lengsel"

Som Aadnanes understreker var ikke betenkningen tiltenkt av Laugerud som en innledning til teologisk debatt om åndelig lengsel, men som et kall til omvending for alle mennesker (Aadnanes 2008:313). Debatt var likevel ikke til å unngå, da svært mange hadde protester til en slik innfallsvinkel til moderne religiøsitet og til kristendommen. Diskusjonen som oppsto handlet i stor grad om selve begrepet "åndelig lengsel" og menneskesynet det representerte. Svært mange, blant andre flere av de som satt i komiteen som behandlet saken på Kirkemøtet, var ikke enige i at dette var et treffende begrep eller noen god forklaring på moderne religiøsitet. Andre var kritiske til tankegangen som ligger bak betenkningen, og stilte spørsmål ved om den i det hele tatt var forenlig med kirkens spiritualitet (2008:316). Det skulle vise seg at møtet med "den åndelige lengsel" som en samlet kirke ikke skulle bli så enkelt.

Den første responsen kom fra Ola Tjørhom, professor i systematisk teologi ved Misjonshøgskolen i Stavanger, som etterlyste en sakramental forankring for den åndelige lengsel. Han hevdet at nyreligiøsitetens store fokus på menneskets eget indre ikke kunne forenes med den spiritualiteten kirken kunne tilby (2008:316). Det andre spørsmålet som dukket opp var om betenkningens påstand om at det finnes en åndelig lengsel ute blant folk egentlig var reell, eller om dette var en illusjon fra kirkens side. Forfatter Edvard Hoem satt i

debattpanelet på Kirkemøtet og kritiserte betenkningen for å operere med en forenklet versjon av virkeligheten, og hevdet at en åndelig lengsel egentlig ikke fantes (2008:316). For å illustrere hvor intens denne diskusjonen var nevner Aadnanes at ungdom fra KFUM-KFUK protesterte på Kirkemøtet med å dele ut 65 teser til deltakerne som blant annet anklaget betenkningen for å være virkelighetsfjern og feilfokusert. En av påstandene fra dem var at ”Betenkningen er kirkefolkets møte med sine egne lengsler” (2008:316). Dette er ikke en veldig dristig kritikk, fordi betenkningen skisserer tross alt ”den åndelige lengsel” som noe som eksisterer både i og utenfor Den norske kirke: For at kirkens folk skal kunne nå ut til den eksterne åndelig lengsel må de møte sin egen, ifølge betenkningen.

Vårt Land intervjuet Solveig Fiske, leder for Kvinnelig teologforening, og Anfin Skaaheim, generalsekretær i Indremisjonsselskapet om dette temaet, som begge mente at begrepet ”åndelig lengsel” ikke var spesielt velvalgt. Skaaheim hevdet også at det uttrykte en altfor optimistisk tolkning av nyreligiøsiteten (2008:317). Den samme holdningen hadde studenter på Menighetsfakultetet, som kritiserte betenkningen for å gi et alt for optimistisk syn på den skiftende nyreligiøsiteten. De mente at det er viktig å stå på bibelsk grunn i møte med det motepregede livssynsmarkedet. Sjefsredaktøren i *Vårt Land*, Jon Magne Lund, formulerte tidlig et kompromiss mellom Laugeruds og kritikernes tankegang i sin avis. Han mente at man måtte være forsiktig med en ”kirkelig tvangsinnrullering av all religiøs søken”, men heller ikke undervurdere det kristne elementet i folkereliøsiteten. Lund modererte slik Laugeruds budskap til å være litt mer spiselig for avisleserne, mener Aadnanes (2008:317). Medieoppslagene viste at det for det meste haglet kritikk over ”den åndelige lengsel”. Påstanden om ”kirkelig tvangsinnrullering” var noe de utenfor Den norske kirke også bet seg fast i.

Human-Etisk Forbund kunne ikke la en slik debatt gå forbi urørt. I rollen som indignert og satt i bås ga HEF et viktig innlegg i debatten om den åndelige lengsel, som tok for seg både folkekirkeambisjoner og påstander om skjult religiøsitet. Daværende generalsekretær Tove Beate Pedersen hevdet i en kronikk i *Aftenposten* i april 2000 at tilnærmingen til folkereliøsitet som åndelig lengsel virket invaderende i ikke-kristne menneskers liv. Hun forsto betenkningen som et forsøk på å tolke allmennkulturelle trekk i samfunnet som et uttrykk for en skjult religiøsitet som kunne komme kirken til gode. En slik overfortolkning av menneskers handlinger som religion, mente hun skulle bidra til å støtte opp under en folkekirkeambisjon. Dersom folk flest var kristne eller lengtet etter Gud, bevisst eller ubevisst, var dette et godt argument for folkekirkens eksistens. Pedersen hevdet at kirken med ”møtet med den åndelige lengsel” prøvde å legge under seg ulike grener av nyreligiøsitet

for å ha en solid nok oppslutning til å fortsette å være en folkekirke i Norge fremover i det nye årtusenet (2008:318). HEF og Tove Beate Pedersen kan ha et poeng her. I en postmoderne virkelighet med dalende og mer sprikende oppslutning til kirkereligion er det ikke usannsynlig at krefter i Den norske kirke føler en viss panikk. Behovet for å fornye seg og redefinere grenser for hva som er greit og ikke greit av trosvariasjoner i kirken virker som plausible strategier for å holde på sin aktualitet som folkekirke i dag.

Dette svarte Laugerud negativt til, ifølge Aadnanes (2008:318). Åndelig lengsel finnes i minst like stor grad blant mennesker innenfor kirken som utenfor, hevdet han. Betenkningen var ikke ment som en strategi for å opprettholde folkekirken, men heller for å forberede kirken på et multikulturelt og multireligiøst samfunn i samtiden og fremtiden, påpekte Laugerud. Ifølge Aadnanes tok Tore Laugerud et kritisk oppgjør med kritikken til åndelig lengsel (2008:318). Tove Beate Pedersen, Anfin Skaaheim og Edvard Hoem tar feil når de tror at dette handler om folkekirkelige ambisjoner, hevdet han. Derimot handler betenkningen om å innse at kirken ikke hadde noe annet valg enn å se det positive i nyreligiøsiteten og samarbeide med den. For å nå ut til folket må kirken forstå samtidskulturen, ifølge Laugerud. Han henviste til alle de positive reaksjonene han hadde fått fra ulike hold i og utenfor kirken for å vise at betenkningen har grepet samtidskulturen. I den forbindelse henviser han til religionsvitenskapelig litteratur fra Ingrid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson og deres teorier for å støtte sitt syn (2008:318-319). Med dette utvidet han åndelig lengsel til ikke bare å omfatte nyreligiøsiteten, men også å gjelde religionen som er ”smurt tynt utover”, ifølge Aadnanes (2008:319). Fordi Laugerud i denne artikkelen igjen definerte mennesker som åndelig lengtende - uavhengig av deres egen oppfatning, ga dette grobunn for videre kritikk (2008:319). Laugerud publiserte også en kronikk på kirkens nettsider hvor han tar et oppgjør med debatten i etterkant av Kirkemøtet i 1999. Her viser han til statistikker og religionssosiologiske teorier for å underbygge sitt poeng.⁴³ Det er tydelig her at han var frustrert over kritikkens fokus, som dreide seg om den åndelige lengsel egentlig fantes. Laugeruds poeng med betenkningen var hvordan nyreligiøsiteten kunne møtes av Den norske kirke.

Mitt møte med Tore Laugerud var preget av kritikken hans arbeid i denne saken hadde fått. Han uttrykte skuffelse over at kirkelederne ikke benyttet håpet og forventningene som var skapt i sammenheng med betenkningen og brukte anledningen til å gjøre noe med dette. At de i stedet stilte spørsmål ved om den åndelige lengsel egentlig eksisterte frustrerte ham,

⁴³ Laugerud, Tore (1996-2010): ”Den norske kirke og den åndelige lengsel”[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: < <http://www.kirken.no/index.cfm?event=doLink&famId=2198>>, [28.10.10]

ettersom han så Kirkemøtet som en gylden mulighet til å få satt i gang et stort prosjekt med å møte ”nyåndeligheten”. Han hadde ønsket at betenkningen skulle fungere som et kall til omvending for alle mennesker, og ikke som en innledning til teologisk- og livssynsdebatt, men dette håpet viste seg å ikke være realistisk. For kirken er møtet med ”den åndelige lengsel” likevel en sak som skal gjennomføres, til tross for sprikende konsensus, og arbeidet videre fortsetter.

4.3 Revidering av kirkens menneskesyn?

Fra år 2000 fikk Areopagos i oppgave av Kirkerådet å følge opp arbeidet med denne saken. Areopagospresten Knut Grønvik ble ansatt i en treårig deltidsstilling for å arbeide med dette i samarbeid med Tore Laugerud, som nå representerte Kirkerådet. Dette arbeidet ble det utgitt en rapport om i 2003.

I denne statusrapporten ser det ut til at fokuset i arbeidsgruppen var rettet mot å styrke gudsrelasjonen i Den norske kirke. Dette skulle skje ved hjelp av mer bønn i kirken og økt kontakt med andre søkende.⁴⁴ Rapporten konstaterer at tiltakene som var skissert i betenkningen hadde blitt jobbet med og vekket stor oppmerksomhet og positive tilbakemeldinger.⁴⁵ Kritikken som var rettet mot ”aktivitetskirken” i betenkningen fortsetter her, og det uttrykkes at det er kirkens gudsrelasjon som må styrkes i stedet for antall tilbud og aktiviteter.⁴⁶ Noe av det som er interessant i denne rapporten er at det stilles spørsmål ved om kirken har et menneskesyn som stenger for ”den åndelige lengsel”. Det vises til at religiøsiteten ser ut til å utvikle seg i retning av selvutvikling og innsikt, og at etterspørselen etter frelsessystemer minker.⁴⁷ Spørsmålet om kirkens menneskesyn skal sendes videre i systemet for behandling, ifølge denne rapporten, med håp om at kirkens menneskesyn kan revideres.⁴⁸ Som Aadnanes påpeker, er det relativt radikale forslag som foreligger i denne rapporten (Aadnanes 2008:321). Dersom man skulle kunne snakke om en ”åndelig lengsel”

⁴⁴ Kirkerådet (2003): *Kirkerådets oppfølging av kirkemøte-saken om åndelig lengsel*, [online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=6906>>, [08.11.10], s.1

⁴⁵ Kirkerådet (2003): *Kirkerådets oppfølging av kirkemøte-saken om åndelig lengsel*, [online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=6906>>, [08.11.10], s. 2-5

⁴⁶ Kirkerådet (2003): *Kirkerådets oppfølging av kirkemøte-saken om åndelig lengsel*, [online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=6906>>, [08.11.10], s. 1; jmf. Aadnanes 2008: 320)

⁴⁷ Jamfør mitt teoretiske grunnlag for denne oppgaven, med Heelas og Woodheads ”subjektive vending” i det religiøse feltet.

⁴⁸ Kirkerådet (2003): *Kirkerådets oppfølging av kirkemøte-saken om åndelig lengsel*, [online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=6906>>, [08.11.10], s. 7

og i det hele tatt møte denne med legitimitet i kirkens teologi, foreslås det å endre kirkens menneskesyn til å harmonere med et mer nyreligiøst menneskesyn.

4.4 Å være kirke i samtiden

Man kan så spørre seg om hva alt dette forteller om Den norske kirke i samtiden. Forsøket på å forstå sine omgivelser i samfunnet og å tolke nyreligiøsiteten som å være uttrykk for en åndelig lengsel fra kirkens side har blitt preget av kritikk, men samtidig av ros. I dette kapittelet har jeg tatt for meg betenkningen, gjennom et utvalg momenter til drøfting. Jeg vil påpeke at en fullstendig gjengivelse av alle poengene i betenkningen ville vært for omstendelig til å gjennomføres her. Det som har blitt gjengitt i dette kapittelet er dermed et utvalg av momenter som tjener min oppgaves drøfting, men likevel med håp om en rettferdig fremstilling.

Mye av kritikken til betenkningen har gått på at det ikke eksisterer noen åndelig lengsel, at selve begrepet er et språklig feilsteg, at tankegangen bak ”den åndelige lengsel” representerer et menneskesyn som ikke kan forenes med kirkens og at vurderingen av selve nyreligiøsiteten har vært for positiv. Mange opplevde det også som anstøtelig å bli definert som åndelig lengtende uten at de selv følte seg som det. Positive tilbakemeldinger har kirken også fått i denne saken, selv om disse typisk nok ikke har fått like stor mediedekning som de negative. Mange har sett det fine i at kirken har ønsket å nærme seg nyreligiøsiteten i dialog. Det er mange som har satt stor pris på åndelig fornyelse i kirken, i form av for eksempel nye liturgiske tilbud og stillhetsarbeid, ifølge Laugerud selv.

I det store og det hele viser denne saken fra Kirkemøtet i 1999 en noe famlende kirke som forsøker å forstå og være en del av sin samtid. Med utgangspunkt i teorier om postmoderne religion og en subjektivt religionsutvikling er det ikke utenkelig at Den norske kirke kan føle seg marginalisert og har kjent behovet for å ruste opp sitt åndelige artilleri i møte med nyreligiøsiteten. Hvis mennesker i økende grad går bort fra den tradisjonelle, objektiverende måten å være religiøse på kan det være formålstjenlig for kirken å være proaktive og gjøre forandringer for å kunne nå ut til mennesker i dag. På den andre siden kan man kanskje se kirkens forsøk på tilpasning som en form for markedsliberalisme, der den i frykt for å miste oppslutning gjør de grep som er nødvendige for at medlemmene ikke skal flykte til andre livsstilstilbud.

Uansett ser det ut til at den sentralkirkelige organisasjonen tar spørsmål om nyreligiøsiteten og åndelig lengsel langt mer alvorlig enn lokalt orienterte prester i Den

norske kirke. Mens de sentrale aktørene i kirken sitter med oversikten og makten over hele den kirkelige organisasjonen, sitter de også med ansvaret for at Den norske kirke skal fungere godt i hele Norge. Det er mulig at dette ansvaret skaper større bekymring enn hva den enkelte prests ansvar gjør, som begrenser seg til den lokale menighetens åndelige føde. Neste kapittel skal handle om hvordan temaet for Kirkemøtet i 1999 ga gjenklang på lokalplan i Den norske kirke. Jeg har intervjuet åtte prester i Oslo og omegn om hvorvidt de har tatt til seg begrepet åndelig lengsel og hvilke syn de har på dette temaet. Det har vist seg at disse prestene med visse unntak lot media og den sentralkirkelige organisasjonen ta seg av debatten om "den åndelige lengsel". Noen var interesserte, noen var sinte og noen var likegyldige.

Kapittel 5: Presters syn på ”åndelig lengsel”

Etter å ha sittet med nesen i bøker og dokumenter fant jeg ut at jeg ikke kunne få et flerdimensjonert bilde av kirkens syn på åndelig lengsel før jeg hadde snakket med prester i Den norske kirke. Prestene ville jeg bruke som barometre på hvordan et slikt begrep som ble skapt sentralt i kirkeorganisasjonen ble mottatt nærmere grasrota. Dette ville gi meg større innsikt i hvorvidt begrepet har blitt en del av Den norske kirkes syn på nyreligiøsiteten etter Kirkemøtet i 1999. Det jeg ville belyse ved å intervju prester var hvordan de forstår begrepet, og hvorvidt de har tatt det til seg i sine daglige vokabular. Prestene kunne også fortelle meg en del om hvordan de forstår begrepet i en teologisk sammenheng, og bidra til å gi meg en større kunnskap om begrepet og dets kontekst. Ikke minst kunne prestene gi meg et personlig og ærlig bilde av hvorfor ”åndelig lengsel” ble et omstridt begrep.

I disse intervjuene har jeg vært på oppdagelsesferd. Jeg gjennomførte intervjuene med en åpen innstilling der formålet var å la informanten assosiere nærmest fritt slik at jeg kunne lære mest mulig om hvilken kontekst begrepet brukes av prester. I en diskurs som handler om et begrep som ikke er definert må man til en viss grad nærme seg området åpent, og det er det jeg har forsøkt i disse intervjuene. Selv om begrepet ikke er definert, ser det ut til at det er en viss konsensus om hva begrepet betyr og innebærer blant mine informanter. Jeg spurte hver enkelt informant om hvordan de vil definere ”åndelig lengsel”. Hensikten var ikke å koke svarene ned til et minste felles multiplum, for så å lage en universell definisjon, men å få frem de ulike stemmene og de ulike tankene om begrepet og diskursen rundt åndelig lengsel.

Alle intervjuene handler om teologi og kirkepolitikk, og setter begrepet ”åndelig lengsel” inn i en diskurs der teologien ennå blir diskutert. Mitt mål er ikke å gi et teologisk bidrag til debatten. Derfor vil jeg unngå så langt det lar seg gjøre å diskutere teologiske posisjoner, men simpelthen fremlegge og til en viss grad tolke informantenes synspunkter i et religionshistorisk perspektiv. For å kunne undersøke hvordan Den norske kirke forholder seg til endringer i norsk religiøsitet i dag, ville jeg bruke intervjuene til å se hvordan prester reflekterer over diskursen rundt åndelig lengsel.

5.1 ”Hva legger du i begrepet ”åndelig lengsel”?”

Alle prestene jeg snakket med hadde kjennskap til begrepet ”åndelig lengsel” - men i større eller mindre grad. Alle hadde en viss formening om hva det innebar, og hadde gjerne et standpunkt til hva de syntes om begrepet. Det var likevel interessant å se de forskjellige

måtene informantene tilnærmet seg temaet. Mitt spørsmål var enten ”Hva legger du i begrepet ”åndelig lengsel”?” eller ”Hvordan vil du definere ”åndelig lengsel”?”. Jeg ber altså om informantens personlige tolkning eller forståelse av begrepet, siden det ikke finnes en offisiell definisjon av begrepet. Noen brukte lengre tid på å resonnerer seg frem til et svar enn andre. De fleste prestene ga meg likevel svar med små variasjoner.

En av prestene, prest nr.2 er inspirert av åndelig veiledning i svarene sine.⁴⁹ Dette ser ut til å dra hennes forståelse av åndelig lengsel i en mystisk retning. Hun definerer begrepet slik: ”Den åndelige lengsel, det er jo at en lengter etter at en skal få tak på det som skjer i dypet av en selv...At en får tak på litt av vibrasjonen inni en selv”. Hun forstår altså åndelig lengsel som et ønske om å forstå hvordan Gud opererer i det enkelte menneskets liv og ”få tak på” de indre prosessene som Gud står bak. Prest nr.7, driver også med åndelig veiledning, og definerer begrepet i lignende former, men med et mer generelt preg:

Det er en uro som kommer innenifra. Jeg kan ikke slå meg til ro med det som jeg har kontroll på sjøl og det som jeg kan ta på og føle på og veie. Det er en lengsel etter noe utenfor meg sjøl og som er større enn meg sjøl, og som det går an å lene seg mot i livet og som kan gi mening utover det helt daglige vi holder på med.

Her ser vi åndelig lengsel som et synonym for gudslengsel. Prest nr.7 beskriver den som en stemme innenfra som driver en mot noe utenfor en selv, som setter individet i en større sammenheng. Her blir åndelig lengsel karakterisert som en uro. Tidligere i intervjuet beskriver den samme informanten åndelig lengsel som en ”grunnleggende eksistensiell driv” som trolig kan sidestilles med uro. Dette kan kanskje jamføres med prest nr.2 sin karakteristikkk – ”vibrasjonene inni en selv”.

Videre er det flere informanter som definerer åndelig lengsel i bilder som ”å finne holdepunkter i livet”, finne forankring. Prest nr.3 er i utgangspunktet svært skeptisk til begrepet, men forsøker likevel å gi meg en definisjon med utgangspunkt i etablerte teologiske begreper:

Lengsel, hvis jeg først skal bruke ordet lengsel, så må det handle om...Altså, man snakker om lengsel etter Gud, så det må jo være noen ting som handler om å finne et feste for livet mitt, noe jeg tror har en bestandighet, som har varighet, som er trygt, som er dyp, som står for en støyt. Som tåler livets barske realiteter. Som er slik at en kan leve på det og dø på det. Man forankrer seg i Gud.

⁴⁹ Prest nr. 2 driver med ignatiansk veiledning, etter tradisjonen fra munken Ignatius av Loyola som levde i middelalderens Spania

Prest nr.3 sitt svar kan tyde på at han har valgt å ikke sette seg inn i begrepets betydning. I hans svar er det å finne feste for livet, og det å forankre seg i Gud viktige stikkord. Samtidig er det en kontinuitet fra prest nr. 7 som snakker om å finne noe å lene seg mot i livet: Et holdepunkt. Flere informanter snakker i lignende former om forankring, for eksempel prest nr.6:

”Jeg tenker at mennesker i episoder av livet opplever at de søker etter noen svar som de ikke finner i det de har av kunnskap og erfaringer. Plutselig står man overfor spørsmål der man ikke vet hvor man skal finne svaret. Og det blir jo på en måte en lengsel etter å finne forankring, for å tolke livet sitt utenfor det som er tilstede der og da.”

Prest nr.6 ser altså åndelig lengsel som en lengsel etter å finne forankring og en fortolkningsramme for livet. Fortolkningsramme er noe som går igjen også i prest nr. 4 sin definisjon: ”Åndelig lengsel, ja.. Altså, kirka har alltid snakka om åndelig lengsel, at der er en lengsel etter Gud, ikke sant?...Jeg tenker: Hva er åndelig lengsel? Jeg tenker at det er også å leite etter tolkningsramme for sitt liv”.

Når disse prestene ser åndelig lengsel som et behov for å finne en fortolkningsramme for det verdslige livet er det fordi de ser på religionen som et svar på eksistensielle spørsmål. Åndelig lengsel oppstår fordi mennesker trenger faste holdepunkter i livet, i en transcendent størrelse som rammer inn menneskers tilværelse og skaper mening i livets opp- og nedturer, og ellers i hverdagslivet. Åndelig lengsel er en lengsel etter å forstå hva som skjer i ens eget indre, et ønske om å forstå hvordan Gud opererer i ens eget sinn og ens egen hverdag, svarer prest nr.2. Hun forutsetter altså at Gud gir opphav til denne lengselen. Det kom mange versjoner av hva åndelig lengsel er fra prestene jeg snakket med, men alle har en rød tråd: Menneskers ønske om å leve i trygghet med Gud, leve stadig nærmere Gud. Paradokset i dette er at Laugerud skapte begrepet ”åndelig lengsel” for å gjelde mennesker både i og utenfor Den norske kirke. Lengter dermed alle ”åndelig lengtende” etter Gud selv om de ikke er bevisst ved dette selv? Dette kommer jeg tilbake til senere.

Tore Laugerud ville ikke gi meg en definisjon på ”åndelig lengsel” i intervjuet. Han mener at dette begrepet ikke bør defineres, men at hver enkelt bør legge sin egen mening i det. Selv sier han at det ikke er ”hans stil” å definere og analysere. Han vil heller la dette feltet stå litt åpent for tolkning og inspirasjon. Likevel har han utfyllende tanker om hva han legger i ”åndelig lengsel”, der det viser seg at syndefallet, altså tanken om at mennesket har blitt utestengt fra fellesskapet med Gud fordi det er syndig, står sentralt i hans forståelse av nyreligiøsitet:

”Mennesket, i kraft av å være skapt i Guds bilde, så har vi en erindring. Vi har en erindring om at vi er revet løs fra noe. Og vi bærer en sårflate med oss, og vi ønsker å bli hel igjen, og det er lengselen. Dette møtes av en tilsvarende bevegelse i Gud, det er også et sår og en lengsel i Gud etter at hans skapning skal bli hel... Så for meg handler denne lengselen om at vi har hatt et hjem, vi har hatt et tilhørighetssted. Vi kommer et sted fra, som vi er revet bort fra. Og det har skapt et sår i oss, og en lengsel etter å bli hel igjen. Og det er den åndelige lengselen. Det er sånn jeg ville tolke den som teolog.”

Tore Laugerud forutsetter altså kristendommens lære om syndefallet som kilden for åndelig lengsel. Jeg bruker betegnelsen syndefallet fordi det er dekkende for scenarioet Laugerud skisserer med mennesket som et mangelfullt vesen, snarere enn syndig. Laugerud ønsker ikke å definere ”åndelig lengsel”, men det er tydelig i sitatet over at han legger til grunn en bestemt teologisk tolkning av kristen syndsforståelse.

5.2 En følge av syndefallet?

Laugerud og en informant til trekker spesifikt frem syndefallet som teologisk forståelse av åndelig lengsel. Kirkefader Augustin ble trukket frem av både prest nr.3, nr.4, og nr.7. Prest nr.3 siterer Augustin slik: ”Gud, du har skapt mitt hjerte, og mitt hjerte er urolig inntil det finner hvile i deg”. Dette skal ifølge dem være et populært sitat hos mange kristne. Han mener at grunnen til at denne setningen blir sitert så ofte er fordi den gir gjenklang hos mange. Han nevner videre at han tror ”den religiøse lengsel” alltid har vært der, men har kanskje vært mer undertrykt før enn nå. Dette sitatet fra Augustin mener disse prestene at handler om syndefallet. De står dermed nær Laugeruds teologiske syn. Det handler om at mennesket vil søke Gud til det finner ham, som et resultat av å på ett tidspunkt ha blitt fraskilt fra ham og lengter så tilbake.

Den norske kirkes nettportal, kirken.no, skriver at konsekvensen av menneskenes synd er at vi er kommet bort fra Gud.⁵⁰ Her forklares det på tradisjonelt luthersk vis at Bibelen bruker ligningen om den bortkomne sønnen for å illustrere konseptet om synd.⁵¹ Sønnen vender sulten og angrende tilbake til sin far og blir tatt imot med åpne armer. Denne ligningen beskriver ikke først og fremst menneskets synd, men illustrerer læren om Guds tilgivelse og kjærlighet. Alle mennesker er ifølge kristendommen født syndige. Her er likevel ikke fokus

⁵⁰ Den norske kirke(1996-2010): ”Hva er frelse?”,[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2173>>, [28.10.10]

⁵¹ Den norske kirke(1996-2010): ”Hva er frelse?”,[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2173>>, [28.10.10]

på menneskets skyld og moralske forfall, men på tilgivelse. Sønnens feil er tilgitt – han kan komme hjem. Det er fra dette punktet åndelig lengsel skal springe, skriver Laugerud i betenkningen til Kirkemøtet i 1999: Religion er en hjemlengsel (Kirkerådet 1999: 4). Med det mener Laugerud at menneskene lengter tilbake til Gud, ”hjem” til Gud.

Prest nr. 7 tar også opp syndefallet som hennes forståelse av bakgrunnen for en åndelig lengsel. Hun mener at alle mennesker går med en mer eller mindre erkjent åndelig lengsel. Dette er en del av hennes menneskesyn som går ut på at hun, som andre prester i Den norske kirke, tror at ”alle mennesker er skapt i Guds bilde enten de innrømmer det eller ikke”. For prest nr.7 er åndelig lengsel et rop etter en kontakt med Gud som mennesket mistet i syndefallet. Denne presten føyer til at hun selv ser at dette kan virke autoritært overfor mennesker med andre livssyn, men understreker at dette likevel er hennes forståelse av situasjonen. Ifølge henne varierer tanken om åndelig lengsel etter hvorvidt syndefallet sees som totalt eller ikke. Dersom syndefallet var totalt vil ikke menneskene kunne kjenne noen lengsel etter Gud, med mindre Gud møter dem på halvveien. Et totalt syndefall vil innebære at mennesker ikke vil kjenne lengselen etter Gud, siden avstanden har blitt for stor mellom menneskene og deres skaper. Hun refererer her til konservative i Den norske kirke sine standpunkter i kirkens lære. Selv tror hun bare på et delvis syndefall, og at åndelig lengsel finnes hos alle mennesker, selv de som ikke har fått evangeliet forkynt for seg. Dette innebærer at absolutt alle vil kunne kjenne en åndelig lengsel, som arter seg likt fordi man lengter etter den samme Gud uansett hvor man kommer fra i verden og hvilket livssyn man har. Ifølge prest nr.7 sin tankegang har Gud skapt alle mennesker, hvilket resulterer i at alle mennesker føler tilknytning til den samme Gud. Slik kan man tenke seg en skala med liberal teologi i den ene enden og konservativ i den andre, som også innebærer en oppfatning av hvor komplett syndefallet er. En konservativ teolog vil dermed forstå syndefallet som totalt, og at mennesket dermed ikke kan kjenne en åndelig lengsel før det kristne evangeliet er forkynt for det. En liberal teolog vil ikke nødvendigvis ha en like total forståelse av syndefallet, og åpner dermed for at mennesket kan være født med en lengsel etter Gud.⁵²

At åndelig lengsel er en følge av syndefallet innebærer også for noen av prestene at man ser åndelig lengsel som et allment fenomen, men bare to av informantene ved siden av Laugerud, nr.2 og nr.7 mener at alle mennesker har en åndelig lengsel. Som prest nr. 7 sier,

⁵² Det er verd å legge merke til at denne syndefallsforståelsen som prest nr.7 står for ikke har behov for en Messias som ofrer seg for menneskenes skyld, og kan dermed sides å bryte med grunnlagsforestillingen i kristen teologisk tradisjon. Det kan sees som en fragmentering av kristen lære, og gir et innblikk i en teologisk debatt på grunnplanet i Den norske kirke som ellers assosieres med den tidligere omtalte Helge Hognestad. Dette kan også jamføres med kritikken av Laugeruds betenkning til Kirkemøtet i 1999.

følger det med hennes kristne menneskesyn at når alle er skapt av Gud følger det med en lengsel tilbake til ham. En annen av prestene, nr.6, sier derimot at hun ikke tror at alle lengter etter Gud. Hun mener at de fleste som kaller seg kristne har en tilstrekkelig gudstro til at det ikke oppstår noen lengsel, og at ikke-religiøse ikke har behov for noen "åndelighet". Prest nr.7 og prest nr. 6 kan i så måte sees som ytterpunktene i dette spørsmålet. Resten av prestene gir uttrykk for at åndelig lengsel er noe mange har, enten erkjent eller uerkjent, men at dette er individuelt.

5.3 Kan "åndelig lengsel" brukes?

Alle informantene ga meg et svar når jeg spurte om hva åndelig lengsel innebar og hvordan de ville definere den, og brukte begrepet i samtalen med meg. Når jeg spurte om hvilket forhold de har til "åndelig lengsel" og om de bruker det i hverdagsspråket sitt fikk jeg forskjellige svar. Noen bruker det en gang i blant, men de fleste bruker det ikke. De fleste bruker "lengsel", men de færreste snakker om "åndelig lengsel". Det viser seg at selve ordet "åndelig" gir lite gjenklang hos prestene.

Når jeg spør prest nr.5 om han bruker "åndelig lengsel" i sitt språk, svarer han "Næææ..Jeg bruker ikke det begrepet mye, men det er velkjent begrep og tema". Når jeg spør hvorfor han ikke bruker det, begrunner han det med at det ikke er et tema han snakker mye om. Til det samme spørsmålet svarer prest nr. 2: "Nei, jeg gjør ikke det jeg, altså. Det var liksom noe som Kirkerådet lanserte, ikke sant? "Den åndelige lengsel i vår tid"...Jeg liker jo bedre "spiritualitet". Det er godt å ha et begrep der du ikke må rygge bakover [når du hører det]." Prest nr.2 knytter seg dermed nærmere til nyreligiøs språkbruk. Hun mener likevel at åndelig lengsel er et godt uttrykk, for "Åndelig lengsel, det er jo det det er!". På den andre siden mener hun at som prest bør man bruke ord menigheten kan kjenne seg igjen i slik at de slipper å "rygge bakover". Her er det erfaringsfjerne "åndelig" som er problemet, for hun sier videre at hun bruker "lengsel" mye i dagligtalen. Hun kaller "åndelig lengsel" også et "moteord", noe jeg forstår som at hun mener det er et begrep mange sier, men uten å tenke over betydningen. Videre forteller hun at hun tror mange reagerer på "åndelig lengsel" fordi det har en pietistisk klang over seg. Hun referer til disse som "de brente barna fra pietismens bål". Med dette mener hun de som vokste opp i et indremisjonsmiljø som føltes for trangt, og som i voksen alder har fått avsmak for pietistisk kristendom. En slik tankegang er hun ikke alene om blant prestene. Det kan sees som et paradoks at pietisme opprinnelig var opptatt av

tro som lengsel etter Gud, og at "lengsel" blir trukket frem som et ikke-pietistisk begrep av for eksempel prest nr.2. Dette kommer jeg tilbake til senere.

Det har vært mye skepsis omkring betenkningen og begrepet "åndelig lengsel". Prest nr. 3 sier for eksempel om betenkningen: "litt vammelt, litt sånn åndelig i verste forstand, og for lite differensiert". Denne presten er skeptisk til hele diskursen om kirkens forhold til nyreligiøsiteten, selv om han ser nytteverdien i å fokusere på hvordan kirken kan møte folk på en rausere måte. Han mener at Den norske kirke ikke har fulgt dette temaet godt nok opp etter Kirkemøtet i 1999. "Jeg tenker at hvis dette var veldig viktig, da måtte man sagt *hva* slags type åndelighet, og *hva* slags type lengsel, *hvordan* den viser seg, *hvordan* jeg eventuelt kunne imøtekomme den. Da måtte vi ha vært mye mer analytiske." Han forklarer videre at betenkningen til Kirkemøtet ikke tiltalte ham og at særlig "lengsel i vår tid" ikke fenget ham. Det å ha en åndelig lengsel er ikke noe spesifikt for vår tid, sier han. Selv om han tror at mange mennesker lengter etter å leve nærmere Gud, er ikke "lengsel" et begrep han bruker særlig ofte.

Jeg spurte prest nr. 1 om hun trodde mange mennesker i dag har en åndelig lengsel. "Ja, det er jeg helt sikker på. Hvor mange det er snakk om er jeg veldig nysgjerrig på. Jeg er ikke sikker på hvor stort det er...det skulle jeg gjerne ha visst." Det siste sier hun med en viss ironi i stemmen, slik at det ble tydelig at selv om hun tror at mange har en "åndelig lengsel", betviler hun at det er så mange som media og kirken fremstiller det som. Hun forteller om stillhetsarbeid hennes kirke har holdt på med svært lenge, og sier at det kommer en fast gjeng på omtrent ti til femten stykker hver gang. De samles jevnlig for å være stille sammen i kirken. Det kommer av og til nye, som forsvinner igjen, og kanskje kommer tilbake etter to år. Hun tror ikke kirkens forsøk på å møte "den åndelige lengsel" bør sette i gang tiltak for å få folk til å bli aktive i kirken. Det er viktigere at kirken er åpen for et stort mangfold slik at flest mulig kan føle seg komfortable i Den norske kirke, mener hun. Likevel tror hun at det også vil stenge noen ute – de som ikke er positive til mangfoldet.

Prest nr. 6 har en klar distanse til begrepet, og forholder seg litt nølende til hele diskursen. Hun uttrykker leende at hun ikke tror at folk går rundt med en åndelig lengsel. De fleste får stort sett tilfredsstilt sine religiøse behov, mener hun. I hennes arbeid som prest opplever hun at folk flest har en tro de er komfortable med, og at åndelig lengsel er noe man leser om i avisen. Når jeg spør henne om hva hun synes om selve begrepet sier hun " ... ja, jeg kjenner at jeg blir litt klam sjøl jeg, tror jeg, av.. av.. det begrepet. I mine ører kan det lett høres ut som noe voldsomt, at man er i ferd med å miste fotfestet litt". I likhet med prest nr. 3 liker hun ikke begrepet, og mener at det er et slags "moteord" på samme måte som prest nr.2:

”Det er litt sånn fyndord fra eldre menns taler. Det er jo det jeg forbinder med det begrepet åndelig lengsel”. Når hun kaller det et fyndord mener hun det er ord som blir brukt fordi det skal høres flott ut, uten at det nødvendigvis finnes et meningsfullt innhold bak ordene. Hun reflekterer videre over sin tolkning av begrepet, og innrømmer at det kan ha konstruktive betydninger også. Prest nr.6 mener at diskursen rundt åndelig lengsel kan være nyttig for kirken dersom man bruker den til å fokusere på den åndelige dimensjonen i hverdagen. Å få folk til å innse at alt de gjør har en åndelig side, mener hun vil hjelpe mennesker i dag til å holde et religiøst fokus. Hun bruker likevel ikke begrepet ”åndelig lengsel” i sitt dagligspråk fordi hun synes det høres ”for voldsomt ut”.

Andre informanter uttrykker lignende sympatier og antipatier. Prest nr. 7 er den som har sterkest sympati for begrepet, sett bort fra Laugerud selv. Hun mener at åndelig lengsel er en del av den menneskelige natur, og sier at ”Jeg tenker at den er en del av sånn som vi er skrudd sammen”. Hun forteller videre at hun først og fremst bruker begrepet om sin egen erfaring av å lengte etter Gud, men at dette er noe hun i høy grad kjenner igjen hos andre i menigheten sin og andre steder. Hun tror imidlertid ikke at alle erkjenner at de har en åndelig lengsel, men at den er der likevel. Med andre ord er hun positiv til diskursen rundt åndelig lengsel, men sier likevel at hun sjelden bruker begrepet. ”Lengsel” derimot bruker hun mye når hun snakker med mennesker og for å betegne søken etter for eksempel religiøse erfaringer. I løpet av intervjuet nevner hun også at det kan være spennende å åpne for andre begreper på det samme fenomenet, for eksempel begrepet ”begjær”. Hun refererer til teologen Jan Olav Henriksen, som tilnærmer seg dette feltet med begrepet ”begjær” istedenfor ”lengsel”. Hun mener dette kan være fruktbart fordi hun har registrert at ”lengsel” ikke har blitt så godt mottatt: ”En kan gjerne bruke ordet lengsel, men det er jo blitt litt søtt og subjektivt og spesielt, det ordet lengsel, for mange”.⁵³ Med andre ord er hun ikke utelukkende positiv til begrepet åndelig lengsel til tross for at hun bruker det selv. For å summere opp kan jeg si at ingen av prestene brukte ”åndelig lengsel” uten forbehold.

Tore Laugerud er klar over at begrepet ”åndelig” ikke har hatt like stor suksess i Den norske kirke som ”lengsel”. Sistnevnte synes han bare blir bedre og bedre og i økende grad aktuelt og mener at det blir stadig hyppigere brukt i flere sammenhenger. Når det gjelder hvordan begrepet kom til, så henger dette sammen med formålet med betenkningen: å bygge broer mellom de nyreligiøse miljøene i Norge og Den norske kirke. Laugerud hadde tenkt nøye gjennom ordvalget, og valgte ”åndelig” fordi dette talte bedre til de nyreligiøse miljøer

⁵³ Her ser det ut til at hun refererer til subjektiv teologi, erfaringsteologi eller pietisme

enn ”religiøs”. Han erfarte at flere nyreligiøse foretrekker ”åndelige”, ”nyåndelige” og ”spirituelle”. Ulempen med dette var at ”åndelig” klang dårlig hos mange innad i Den norske kirke, innrømmer han. Mange hadde hatt dårlige opplevelser med det pietistiske fromhetslivet i indremisjonstradisjonen i norsk kristenliv, mens andre var uenige i at det fantes noe som kan kalles for en åndelig lengsel. Han valgte likevel å prioritere at ”de nyåndelige” følte seg hjemme i begrepet slik at betenkningen kunne bidra til å bygge bro mellom kirken og alternative miljøer. Laugerud holder med andre ord fortsatt på begrepet ”åndelig lengsel” og begrunner dette med at folk i Den norske kirke også er åndelige mennesker på lik linje med ”de nyåndelige”, selv om noen allikevel reagerer på begrepsbruken. Han ønsker seg i likhet med prest nr. 6 et større fokus på den åndelige dimensjonen av hverdagen og synes at ”åndelig lengsel” er et godt begrep som nettopp åpner opp for det.

Et interessant poeng er at det ser ut til å gå en ideologisk skillelinje mellom prestene som har utdannet seg ved MF og ved TF her.⁵⁴ Bare to av prestene hadde sin utdannelse fra TF, nr. 3 og nr.6. Det er tydelig når jeg sammenligner resultatene fra intervjuene at det er nettopp disse to informantene som er mest negative til hele diskursen om åndelig lengsel, og viser tydeligst avstand. Prestene som hadde utdannet seg ved MF, er gjennomgående mer positive til bruken av ”åndelig lengsel”, selv om disse også viser ulike grader av skepsis.

5.4 Alternative perspektiver

En av informantene, prest nr. 2 har en interessant vinkling på ”åndelig lengsel”. Hun mener at mange ”lengter etter sin egen ånd”, så vel som Guds ånd. Dette er en av prestene som driver med åndelig veiledning. Hun er opptatt av hvordan man gjennom veiledning kan øve seg på tilstedeværelse og lære seg å lytte til seg selv. Slik kan den enkelte finne ut hvordan Gud virker i ens eget liv, sier hun. Det mennesker egentlig lengter etter i dag er ”ånd”, ifølge henne. Med dette tenker hun både på Guds ånd og menneskenes egen ånd. For henne handler åndelig lengsel derfor både om å ønske dypere kontakt med Gud, men også om å ha dypere kontakt med seg selv. Mennesker i dag kan ofte være travle og haster fra en ting til en annen uten å ta seg tid til å kjenne på følelser og la inntrykk synke inn. ”Åndelig lengsel” kan på denne måten også bety at mennesker lengter etter tilstedeværelse i eget liv, så vel som etter Gud.

⁵⁴ Dette fant jeg ut av gjennom en tilleggsundersøkelse i etterkant av intervjuene, der jeg ringte eller sendte e-post og spurte hvor prestene hadde utdannelsen sin fra. Noen hadde allerede fortalt dette i intervjuet.

En annen informant har også et litt annerledes perspektiv på ”åndelig lengsel”. Prest nr. 4 snakker om ”den åndelige lengselen som alltid har vært der” i motsetning til ”ny åndelig lengsel”. Med ny åndelig lengsel mener han nyreligiøsiteten som vokste frem i Norge i løpet av siste halvdel av 1900-tallet med New Age og det alternative miljøet. Den åndelige lengselen som han mener alltid har vært der, mener han er menneskets søken etter Gud. Han trekker frem Snåsamannen, den klarsynte og helbredende mannen fra Snåsa som har vært mye i media de siste årene, i sammenheng med dette. Han ser Snåsamannen som et klart eksempel på det han kaller ”den nye åndelige lengselen” som representerer nysgjerrighet ovenfor det overnaturlige, eller som han kaller det, ”gammel overtro og magi”. Han mener at Snåsamannen kanskje har gudegitte evner, men påpeker også hvordan han fikk enorm oppmerksomhet fra nyreligiøse mennesker. Prest nr.5 trekker på sin side Snåsamannen frem på en annen måte når han omtaler ham som en viktig ambassadør for kristendommen i Norge. Denne presten var svært positiv til det Snåsamannen har gjort for å sette fokus på helbredelse og klarsynthet med kristent fortegn, mens prest nr. 4 var mer skeptisk på grunn av interessen fra de nyreligiøse miljøene. Sistnevnte mener at Snåsamannen er et treffende eksempel på ny og eklektisk åndelig lengsel som finnes i dag, i motsetning til åndelig lengsel som alltid har stått sentralt i kristen tradisjon. I denne sammenheng er det interessant at informanten bruker det relativt nye begrepet ”åndelig lengsel” som et uttrykk for noe som alltid har eksistert.

5.5 Prestenes og Laugeruds tanker om ”åndelig lengsel”

Som vi har sett, har prestene forskjellige meninger om dette begrepet, men visse fellestrekk kan identifiseres. For å summere opp er det mange som forstår åndelig lengsel som en søken etter forankring i livet. Flere så på åndelig lengsel som en søken etter en fortolkningsramme for livet, altså en måte å tolke livet sitt inn i en større og meningsskapende sammenheng. Noen forsto også åndelig lengsel som en higen etter å forstå og identifisere Guds inngripen i ens liv, og flere forstår det som å lengte etter å leve nærmere Gud. Åndelig lengsel handler altså på en eller annen måte om mening i livet for informantene, enten det er snakk om et forankringspunkt eller en fortolkningsramme. Dette forsto prestene i større eller mindre grad som en lengsel etter Gud.

Et fåtall av prestene, bare to, mener at vi alle lengter etter Gud. Ingen av dem er heller utelukkende positive til begrepet ”åndelig lengsel”, selv om noen er mer positive enn andre. Mine intervjuer viser at betenkningens innhold er blitt formidlet såpass bredt i kirken at alle prestene jeg snakket om kjenner til begrepet og har tilnærmet like oppfatninger av hva det

betyr, til tross for at begrepet altså ikke er direkte definert i betenkningen. Det er interessant at Laugerud bruker syndefallet til å forklare hvorfor mennesker har en åndelig lengsel. Her forholder han seg til en lang teologisk tradisjon samtidig som han omtaler den med ord som ofte assosieres med nyreligiøsitet. Men syndefallet, med tanken om at mennesket i utgangspunktet er syndig, er likevel en sentral del av den kristne lære. Når diskursen om åndelig lengsel baseres på læren om at vi er syndige og dermed adskilt fra Gud, er det mange fra nyreligiøse miljøer som vil stille seg uforstående til det.

Ingen av prestene viste tegn til å være spesielt opptatt hvordan Den norske kirke skal forholde seg til større endringer i religiøsiteten blant folk flest. Tvert i mot fokuserte de fleste på at Den norske kirke har et godt tilbud som menighetene rundt omkring er fornøyd med. De fleste av prestene var mest opptatt av å være gode åndelige ledere for sine lokale menigheter, for eksempel prest nr. 6: ”Tja, jeg blir veldig sånn lokal også, jeg. Jeg merker at(...)det er så mange prosesser og så mange diskusjoner som kirken driver med. Nå er vi bare kirken her på (Stedsnavn) og så får de andre bare drive på med sitt”.

Tore Laugeruds intensjon med begrepet ”åndelig lengsel” var å bygge bro. Med begrepet ønsket han å appellere til kirkefolket så vel som til de nyreligiøse, og etablere en felles grunn. Den felles grunnen som de åndelig lengtende, altså både kristne og nyreligiøse, skal ha, ifølge Laugerud, er at de er skapt av Gud og at de lengter etter en dypere relasjon til Gud. Laugeruds intensjon kan også sees som en misjonsstrategi for Den norske kirke i samtiden. For målet for Laugerud og Den norske kirken er vel også å inkorporere de uorganiserte åndelig lengtende menneskene i kirken. Gjennom begrepet ”åndelig lengsel” kan kirken nå ut til de nyreligiøse søkende, til tvilende kristne og til trofaste, aktive kristne som lengter etter å forstå og komme nærmere Gud. Selv om Laugerud i utgangspunktet var fornøyd med begrepet, ble det ikke så godt mottatt som han hadde håpet. Prestene jeg snakket med kan sees som eksempler på hvordan begrepet ble møtt.

Kapittel 6: Pietisme – betenkningen sett i et kirkehistorisk lys

Dette kapittelet handler om Den norske kirkes historie med pietismen og den teologiske spliden som nådde sin topp i mellomkrigstiden. Jeg tror at en gjennomgang av denne delen av norsk kirkehistorie kan bidra til økt forståelse rundt diskursen om åndelig lengsel.

I et intervju i *Vårt Land* hvor Tore Laugerud ble spurt om hvordan Den norske kirke kan fenge flere mennesker i dag, viser han til pietismen og sier at: ”Siden kirken kastet ut pietismen, har disiplinen åndelighet vært ute av det kristne fromhetslivet. Dette må vi gjenvinne”(sitert i Lindekleiv 2008). I dette sitatet er det tydelig at Laugerud skulle ønske at kirken hadde tatt vare på den åndeligheten han forbinder med pietismen og gjenvinne den i kirkens fromhetsliv. På bakgrunn av mine intervjuer vil jeg argumentere for at pietismen som Laugerud etterlyser fortsatt er å finne i Den norske kirke, men at den ligger skjult under overflaten. Min hypotese er at Laugeruds idé om en åndelig lengsel i folket har flere likhetstrekk med pietistisk tankegang når det gjelder syn på troen og dens betydning i den enkeltes liv. For Laugerud er erfaringen av Gud svært sentral.

I betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* og i mine intervjuer med prestene er det mye som leder tankene til pietismen. Jeg får en følelse av at bak diskursen om åndelig lengsel ligger andre diskurser, som den om pietisme, og at striden mellom konservativ lekmannskristendom og liberal teologi gir ekko frem til i dag, og styrer samtalen om åndelig lengsel.

I dette kapittelet skal jeg først se på den pietistiske tradisjonen fordi det er her ideen om religiøs lengsel og erfaring ble en del av norsk kristendom. Deretter tar jeg opp den teologiske spliden som oppsto i det teologiske miljøet mellom konservativ og liberal teologi som ble institusjonalisert ved dannelsen av Menighetsfakultetet (MF). Prester i Den norske kirke er skolert i ulike tradisjoner, én konservativ lekmannsorientert tradisjon på MF og én historisk-kritisk og liberal tradisjon på Det teologiske fakultet ved Universitet i Oslo (TF). Det skal sies at dette bildet har flere nyanser, og vi kan i dag sjelden snakke om én tradisjon per lærested. Selv om striden mellom konservativ og liberal teologi, representert her ved MF og TF, ikke er så tydelig i dag, er det tradisjonelle skillet mellom de to lærestedene noe prestene trolig bærer med seg i sin identitet. Vi skal se hvordan dette kan bidra til prestenes forståelse av ”åndelig lengsel”.

6.1 Pietismen

Før jeg går videre i dette kapittelet vil jeg redegjøre for noen begreper som kan være uklare. "Omvendelse" er et hyppig brukt begrep i det kristne vokabularet, og religionsfilosof Per Bjørnar Grande forstår det som å "skifte syn på livet"(Grande 2005:74). Han påpeker at den kristne omvendelsen handler om mye mer enn et ytre religionsskifte, altså om en åpenbaring eller plutselig innsikt om å ha levd livet på feil måte og å vende om kursen til det bedre (2005:74). Denne åpenbaringen kan være mer eller mindre intens. I forbindelse med pietismen er omvendelsen et viktig begrep.

Begrepene nåde og frelse er svært sentrale i kristendommen, og ikke minst i pietistisk kristendom. Teologen Carl Smith-Gahrsen forklarer disse begrepene slik: "Protestantene legger hovedvekten på at nåden er tilgivelse og frelsen frifinnelse"(Smith-Gahrsen 2002:232). Ifølge kristen tro er menneskeheten syndig, men ble gitt muligheten til frelse fra disse syndenes følger gjennom Jesu offerdød på korset. Guds nåde skal være uavhengig av menneskenes ytre handlinger, men er resultat av troen på det kristne evangelium alene. Grande fremstiller også nåden som rettferdiggjørelse av mennesket gjennom tilliten til Kristi evne til å redde menneskeheten fra fortapelsen (Grande 2005:79). Slik kan man se nåden som Guds ubetingede tilgivelse av det syndige mennesket, og frelsen som Guds frifinnelse av mennesket fra syndene sine. Nåden gir mulighet til et nytt liv, og i tillegg et evig liv etter døden. Frelsen innebærer ifølge Det Nye Testamentet at mennesket blir født på ny som Guds barn, og har fra det tidspunktet fått del i en hellig natur (Smith-Gahrsen 2002:217). Fra det tidspunktet omvendelsen finner sted skal den frelste arbeide for det gode på jorden. Ved dommedag vil den frelstes hellige natur bli fullendt (2002:17). Smith-Gahrsen påpeker at det er flere tolkninger av frelsen, og lister opp fem forskjellige forståelser som til sammen oppsummerer frelsesbegrepet slik de uttrykkes i Det Nye Testamente (2002:196). Frelse og nåde er dermed komplekse begreper som har mange tolkninger, og det er viktig å ha dette i bakhodet når det er snakk om pietismen. I all enkelhet vil jeg forstå nåde som tilgivelse, og frelse som frifinnelse.

I dette kapittelet bruker jeg begrepene pietister, lekmannskristne, lekmannsbevegelsen og "bedehusfolket" om hverandre for å betegne lekmannsbevegelsen i Den norske kirke. "Bedehusfolket" benytter jeg i sammenheng med Olaf Aagedals forskning på lekmannsbevegelsen i Norge (Aagedal 2003). Forskjellen på "kristen spiritualitet" og "kristen fromhet" i denne konteksten forstår jeg som at sistnevnte har et større fokus på det normative aspektet ved kristendom, altså å etterleve dyder, lover og normer. Til tross for overlappinger

og felles bruksområder med ”kristen fromhet”, fokuserer ”kristen spiritualitet” i større grad på det praktiske ved fromheten, som bønn og salmesang.

6.1.1 Fromhet og lengsel etter Gud

Ifølge teologene Hallgeir Elstad og Per Halse er pietismen navnet på en religiøs bevegelse som oppsto i 1670-årene innenfor tysk lutherdom (Elstad og Hasle 2002:113). Pietismen tok utgangspunkt i det subjektive. Det vil si at den menneskelige erfaringen og subjektive opplevelsen av det hellige var pietismens viktigste grunnlag. Frelse var også et viktig punkt, og omvendelse var et nødvendig middel for å nå frelsen. Slik sto pietismen i motsetning til datidens ortodoksi, som fokuserte på den objektive læren som veien til frelse (2002:113).

Pietismen, slik vi kjenner til den i dag, ble først introdusert av den lutherske presten Philip Jacob Spener (1635-1705). Det strides blant forskere og teologer om pietismens opphav og hvordan den egentlig skal defineres, men de fleste bruker ”pietisme” utelukkende med referanse til Speners teologi og religiøse bevegelse (Lund 1989:230-231). I vanlig norsk er imidlertid pietisme ofte brukt som betegnelse på streng og alvorstung lekmannskristendom. Denne assosiasjonen har en viss sammenheng med Speners pietisme. Fordi Spener er så viktig for å forstå 18-1900tallets teologiske debatt, skal jeg gi en kort presentasjon av Spener som en religiøs reformator.

Pia Desideria ble utgitt i 1675. Med denne boken ønsket Spener å fornye det kristne tros livet på individnivå. Han kritiserte de geistliges makt over menighetene, og ønsket heller å virkeliggjøre den lutherske idéen om det allmenne presteskap. Det innebærer at alle mennesker har lik tilgang til det hellige, og trenger ingen prest for å bli frelst. Han ønsket at lekfolk skulle ha en mer aktiv rolle i menighetslivet (Elstad og Hasle 2002:113). Slik oppsto pietismen som en reaksjon på ortodoksens fokus på rett lære og rett praksis, med en vending mot individets tro og fromhet. Sann tro gikk ut på at den kristne skulle føle et ekte gudsnærvær, mente Spener. Han er ikke den første til å ønske større fromhet blant kristne, men anses likevel som protestantismens viktigste reformteolog (Lund 1989:231).

Spener ønsket å revitalisere den folkelige fromheten. Ved å møtes for lese Bibelen hjemme, diskutere med hverandre, og fordype seg i sin egen tro kunne lekfolket revitalisere sin egen fromhet mye bedre fra grasrota enn gjennom prestenes reformer ovenfra, mente Spener. Slike møter kalles konventikler. Denne vektleggingen av gruppetilhørighet og fellesskapsfølelse innebar også et stort fokus på nestekjærlighet, påpeker teolog og filosof Albert Outler (1989:244). Den troende skulle være selvoppofrende og hjelpe de dårlig stilte i

samfunnet, og slik komme nærmere Gud. For pietistene var likevel kjernen det å ha blitt omvendt fra en død til en levende og inderlig tro. Derfor var ikke pietistene særlig opptatt av dogmatiske og konfesjonelle spørsmål, men fokuserte heller på den enkle sannheten i evangeliet (1989:246). Det viktigste var den subjektive opplevelsen av Gud, og det å forkynne blant sine medmennesker.

Pietistene som gruppe holdt seg stort sett innenfor kirkene, men ønsket å rense den kirkelige tradisjonen innenfra, og revitalisere menighetens spirituelle liv ved å fokusere på kjernen i læren og kirkens budskap. Pietistene leste dermed Bibelen bokstavelig (1989:246). Dette enkle bibelsynet ble viktig i løpet av 1800-tallet da den historisk-kritiske bibeltolkningen tok til. Den ble fremmet av såkalt liberale teologer, men for pietistene var ikke historisk lesning av evangeliet nødvendig for å gjøre det kristne budskapet aktuelt. Speners idéer fikk variert mottakelse blant andre lutherske autoriteter (Lund 1989:232), og tilhengerne ble foraktelig kalt ”pietister”, for å referere til deres iherdige fromhet. Selv tok pietistene til seg dette kallenavnet for å markere avstand til verdslige mennesker, altså de uomvendte.⁵⁵ Pietismen mistet mye av sin popularitet blant teologer i løpet av 1800-tallet, men fortsatte å prege folkelig fromhet til langt ut i 1900-tallet (1989:232-235).

I norsk kontekst finner vi pietismen som en subjektiverende kristendomsform som påvirket prester allerede på 1700-tallet, før den så spredte seg til bredere lag av befolkningen først på 1800-tallet. Religiøsiteten i lekmannsbevegelsen som dannet seg på denne tiden kalles pietisme på grunn av dens slektskap til presters pietisme på 1700-tallet, ifølge sosiologen Olaf Agedal (Agedal 2003:34). Han har studert bedehuskulturen i Norge, og i likhet med Elstad og Halse karakteriserer han pietismen som en subjektiv religiøsitet (2003:34). Pietismen har hovedsakelig fått sitt uttrykk gjennom lekmannsbevegelsen og bedehuskulturen i Norge. De bedehuskristne forkastet ikke kirkens ritualer, men mente at en personlig opplevelse av Gud var nødvendig for frelsen, påpeker Agedal. I tillegg måtte man være omvendt og leve et hellig liv (2003:34). Med andre ord var det visse normer for hvordan troen skulle forme den troendes liv.

⁵⁵ Pietistene forsøkte likevel å spre fromheten, og opprettet barnehjem, skoler, holdt forlag og etablerte bibelinstitutt, og mottok økonomisk støtte til dette fra flere konger og fyrster. Speners yngre venn August Hermann Francke (1663-1727) i Halle var svært engasjert i organiseringen av pietistisk undervisning og sosiale prosjekter (Lund 1989:232). Han spilte en viktig rolle sammen med Spener i at pietismen etter hvert fikk et stort omfang, og Elstad og Halse påpeker at Francke var drivkraften bak konsolideringen av den pietistiske bevegelsen (Elstad og Halse 2002:113).

6.1.2 Hans Nielsen Hauge

Lekpredikanten Hans Nielsen Hauge (1771-1824) regnes som lekmannsbevegelsens foregangsfigur i norsk kontekst og er en viktig del av norsk kristendoms nyere historie (Amundsen 1995:68). Her er det spesielt interessant å legge merke til det subjektive erfaringsaspektet ved Hauges kristendom, et aspekt som vi også finner i betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*. Historien om Hauge kan bidra til å gi forståelse for hvilken rolle pietismen har spilt her i landet frem til i dag.

I 1796 da Hauge var 25 år gammel fikk han en dramatisk opplevelse av å bli omvendt.⁵⁶ Fra da av fikk han en ”brennende kjærlighet til Gud og nesten”(1995:69), og han begynte å forkynne om synd og omvendelse. Det enkle språket som Hauge brukte i forkynnelsen ble typisk for lekmannsbevegelsen. Hauge selv skal ha følt at bak dette enkle språket lå en gudegitt kraft (1995:71).⁵⁷

Det viktige for Hauge var troens transformerende virkning - hvordan troen forandret den kristnes personlighet og konkretiserte seg i gode gjerninger som et ytre trosbevis. Slik var Hauges etterfølgere, haugianerne eller vennesamfunnet, spesielt opptatt av å gjøre gode gjerninger, og det var en normal haugiansk oppfatning at økonomisk suksess hang tett sammen med sann tro i arbeidet. Økonomisk fremgang var tenkt som et bevis og belønning for sann tro, men pengene skulle forvaltes til det beste for samfunnet, og ikke til eget forbruk. Nils Gilje hevder at Hauge ikke var særlig positiv til den lutherske tanken om rettferdiggjørelse ved troen alene, men mente at gode gjerninger også påvirket frelsen (Gilje 1995:223). Det viktigste var innholdet i troen og den personlige endringen som fulgte omvendelsen og at omvendelsen kunne spores i den troendes handlinger, understreker Gilje.⁵⁸

Hans Nielsen Hauge plasseres gjerne teologisk som en del av Den norske kirkes lutherske tradisjon. Dette synet utfordrer filosof Nils Gilje, og trekker blant annet frem Hauges syn på ”hedninger”: Han hadde et åpent syn på frelse og la heller ikke vekt på omvendelsen, men mente at de som ikke hadde blitt presentert for kristendommens lære kunne være like gode troende som de kristne selv, påpeker Gilje. Hauge trodde på en evig og

⁵⁶ Ifølge Arne Bugge Amundsen skal hendelsen ha funnet sted mens han nynnet på salmen *Jesu din søde forening at smage* (Amundsen 1995: 68-69). Amundsen forteller hvordan Hauge beskriver en opplevelse av at sinnet hans plutselig ble løftet ut av kroppen og opp til Gud under salmesangen – han fikk et kall. Hauge erfarte at denne hendelsen hadde gjort ham til del av noe ”overnaturlig, guddommelig og salig”(1995:69).

⁵⁷ Hans Nielsen Hauge var dermed lekpredikant uten teologisk utdanning og manglet tillatelse til å forkynne. Inntil Konventikkelplakaten ble opphevet i 1842, var Hauges forkynning et lovbrudd.

⁵⁸ Det viktigste forbildet for Haugebevegelsen var dermed ikke ortodoks-luthersk tradisjon, påpeker Gilje, men den apostoliske – tradisjonen etter apostlenes misjonsgjerninger (Gilje 1995:224). Derfor fikk kvinner en forholdsvis sterk posisjon innenfor bevegelsen og kunne bli tildelt viktige roller i vennesamfunnet (1995:225). Siden haugianerne likevel ikke brøt ut av kirken, ble denne tidlige lekmannsbevegelsen en betydelig kilde til religiøs fornyelse i Den norske kirke på 1800-tallet (1995: 226).

allmektig Gud som også hedninger kunne erfare og tro på uten å ha blitt fortalt om kristendommen på forhånd. Når hedninger kunne erfare Gud, var det fordi Den hellige ånd virket også i deres hjerter, etter Hauge syn (1995:222). I følge Gilje viser dette at det var den personlig-eksistensielle religiøsitet som sto i sentrum hos Hauge, mens ytre religionsformer var uviktige for ham (1995:223). Med andre ord forutsatte Hauge at den personlige erfaringen av Guds eksistens og virkekraft i mennesket var tilgjengelig for alle fordi alle er skapt av den samme Gud. Opplevelsen av Guds virkekraft i menneskesinnet ble dermed ansett som en grunnleggende del av menneskets sanseliv for Hauge. Denne tankegangen, som vi kanskje kan kalle for en mystikkliggende form for pietisme gikk tapt i deler av den senere lekmannsbevegelsen, men jeg vil hevde at den dukker opp igjen i betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* med dens fokus på erfaring. Hauge ga støtet til en dyptgående folkevekkelse i Norge. Det var han som innledet tradisjonen med møtekristendom, altså bedehuskristendom, som har preget kristendomsutviklingen her i landet (1995:220).⁵⁹ Lekmannsbevegelsen som oppstod i kjølvannet av Hauges vekkelser var en bred bevegelse og en vital kraft i Den norske kirke.

6.1.3 Fra Haugebevegelsen til den norske lekmannsbevegelsen

Haugebevegelsen videreførte Hauges visjon om å spre ”sann kristendom”. Forkynnelse i forsamlinger av haugianere som møttes i hverandres hjem, var utgangspunktet for det vi kan kalle møtekristendom som vi også finner i dag. Ifølge Olaf Agedal var Haugebevegelsen bygget på en subjektiv kristendomsform som ”la vekt på det personlege tilhøvet til Gud, og som stilte krav til den einskilde om eit liv i samsvar med dette”(Agedal 2003:35). Agedal ser Haugebevegelsen som en videreføring av 1700-tallets pietisme blant prester, med fokus på den subjektive troen (2003:33). Han skiller likevel Haugebevegelsen fra 1700-tallets geistlige og statlige pietisme ved at Haugebevegelsen dannet egne religiøse fellesskap av lekfolk ved siden av det kirkelige fellesskapet, selv om de beholdt sitt kirkemedlemskap (2003:34). Med Haugebevegelsen oppstod altså nye religiøse grupper som stilte andre krav til de troende enn det kirken gjorde. Det viktigste i Haugebevegelsens pietistiske trosform var det personlige forhold til Gud, og ikke hvorvidt den troende deltok i ytre manifesterende kristne ritualer som for eksempel nattverd.

⁵⁹ Gilje beskriver hvordan Haugebevegelsen ga historiske ringvirkninger. Haugianerne var lese- og skrivekyndige og visste hvordan de skulle tale i forsamlinger, noe som var viktige forutsetninger for å delta i det offentlige liv. Det var flere haugianere både i Eidsvollsforsamlingen og senere på Stortinget og haugianismen bidro til å forme normene for hva en god, norsk borger skulle være på 1800-tallet (Gilje 1995: 220).

Aagedal hevder at mange av haugianernes særtrekk ble videreført til lekmannsbevegelsen. De omvendte skulle leve med streng moral, og uten verdslig moro på fritiden. Et positivt syn på arbeid, med tiltaksånd og entrepenørskap ble også ført videre av lekmannsbevegelsen. Av andre videreføringer nevner Aagedal hvordan det haugianske ”venesamfunnet”, var modellen for bedehusets fellesskapsform – uformelle, egalitære og leke forsamlinger av troende (2003:35). Aagedal ser på haugianismens lutherske læregrunnlag som viktig, og forholder seg ikke til Gilje og Amundsens poeng om Hauges eklektiske lutheranisme. Det sentrale for Aagedal er at den haugianske lekmannsbevegelsen fortsatte å holde seg innenfor Den norske kirke.

Engasjementet for ytremisjon, altså misjonering utenlands fra omtrent 1840 og utover, ga for alvor høy oppslutning til lekmannsbevegelsen, ifølge Aagedal (2003:36). På denne måten ble lekmannsbevegelse og misjonsengasjement to sider av samme sak.⁶⁰ Ifølge Aagedal ga misjonsengasjementet lekmannsbevegelsen mulighet til å slå dype røtter som en folkelig bevegelse. Store deler av lekmannsbevegelsen mente også at det ikke bare var mennesker i andre deler av verden som trengte forkynnelse, men også vanlige uomvendte nordmenn (Stensvold 2005:317). Det var bakgrunnen for at man opprettet en indre misjon, altså en misjon rettet mot landets egne innbyggere. I siste halvdel av 1800-tallet, fra ca. 1870, var det stor aktivitet i lekmannsbevegelsen med vekkelser og økt lekmannsarbeid. Mot slutten av 1800-tallet ”bles det sterke veklingsvindar”(Aagedal 2003:38), noe som gjorde at også engasjementet for ytremisjonen vokste.⁶¹

6.1.4 Kravet om personlig tro – nye interne skillelinjer i Den norske kirke

En konsekvens av at lekmannsbevegelsen med indre- og ytremisjon vokste seg til en kirkelig folkebevegelse med status og bred støtte, var at den også fikk definisjonsmakt over religiøsiteten blant folk flest. Aagedal forklarer at ”det nye indremisjonsfolket langt på veg oppnår hegemoni når det gjeld å definere kva det vil seie å vere truande”(2003:38) Siden den pietistiske normen om en subjektivt følt kristendom (personlig tro) var en viktig del av

⁶⁰De lekmannskristne fellesskapene ble organisert i større grad enn før og misjonsorganisasjoner dukket opp flere steder i landet allerede fra 1820-tallet. Idéen om misjon fantes allerede hos Francke på 1600-tallet, men det var først på begynnelsen av 1800-tallet at misjonsengasjementet fikk bred folkelig oppslutning i Norge. Lekmannsbevegelsen ble ikke lenger ansett som negative avvikere etter frembruddet av ytremisjonsengasjementet, og i enda mindre grad ved fremveksten av en indremisjon (Aagedal 2003: 37).

⁶¹Indremisjonen besto av pietistiske grupperinger innenfor statskirken, dannet på lokalnivå med base i bedehusene. De fleste beholdt sin posisjon som misjonsorganisasjoner innenfor Den norske kirke (Stensvold 2005:327). Til tross for variasjoner i oppslutningen gjennom 1900-tallet, eksisterer Indremisjonen fortsatt i dag, etter en fusjon mellom Det norske lutherske Indremisjonsselskap og Santalmisjonen, under navnet Normisjon.

lekmannsbevegelsens trosgrunnlag oppsto et skille mellom omvendte og uomvendte kristne. Det førte til at "bedehusfolket", som Aagedal kaller lekmannsbevegelsen i sin studie, definerte hvem som ble regnet som å være innenfor og utenfor etter kriterier om "sann" tro. Før fantes ingen slike skiller, da alle i lokalsamfunnet utgjorde ett kirkelig fellesskap uten spørsmål om den enkeltes tro. På lokalnivå førte indremisjonen eller lekmannsbevegelsen altså med seg et sosialt skille mellom sanne troende eller såkalt vanekristne, det vil si de som gikk i kirken bare av plikt eller tradisjon (2003:38-39; jmf. Stensvold 2005:334). Vekkelsene på 1800-tallet la stor vekt på troen som eneste vei til frelse, men også på moral og livsførsel. Det var med andre ord bestemte ytre krav til hvordan en troende skulle te seg i samfunnet, og friheten som individualisering av religionen førte med seg ble dermed begrenset (Aagedal 2003:55).⁶²

Olaf Aagedal har studert bedehuskulturen i tre norske bygder i møte med modernisering og pluralisering på 1980- og 1990-tallet. Hovedtrekkene ved bedehuskulturen som fantes rundt århundreskiftet gjennomgikk få endringer frem til slutten av 1900-tallet, hevder han. Omgangsformene var de samme og bedehusfolket var fortsatt preget av kravene som stilles til medlemmene om regelmessig oppmøte og krav om moralsk livsførsel. Men i dag er bedehusfolket mer opptatt av å forhindre frafall enn av omvendingsforkynnelse (2003:271). Fra begynnelsen av 1900-tallet og gjennom mellomkrigstiden var bedehuskulturen i sterk vekst, og mellom 1940 til 1970 var den stabil, men stagnerte (2003:467). På 1970-tallet utviklet statskirken alternativer til bedehusets fellesskapsformer og et økt spenningsforhold oppsto mellom kirke og bedehus, og fra 1990-tallet ble sviktende rekruttering bedehuskulturens store problem (2003:467).

Lekmannsbevegelsen i Norge begynte med Hans Nielsen Hauge. Fra dette vokste den i størrelse og ble en bred folkebevegelse. Bedehuset ble et symbol på denne subjektive og pietistiske kristendomsformen. Lekmannsbevegelsen har stått for en individualisering av religionen og bidratt til et oppbrudd fra og en differensiering innenfor Den norske kirke. Fra begynnelsen av 1900-tallet blomstret lekmannsbevegelsen med stor aktivitet i indre- og ytre misjon, bedehusbygging og vekkelser helt frem til midten av århundret. Før jeg går videre vil jeg først se på hva som skjedde i de teologiske miljøene i dragkampen mellom liberal og konservativ teologi, og hvilke konsekvenser den kan ha for dagens tenkning rundt begrepet og diskursen "åndelig lengsel".

⁶² På visse områder markerte de bedehuskristne sine standpunkter ved å ta avstand fra bygdekulturen. Et eksempel er festkulturen med drikking, dansing og gambling (Aagedal 2003:57). De bedehuskristne mente at den verdslige festkulturen ikke kunne forenes med livet etter omvendelsen. Bedehusfolket dannet i stedet en egen festkultur med korsang og gitarspill, og med basarer fra 1870-tallet (2003:58)

6.2 Teologisk splittelse i Norge

Spliden mellom den konservative og den liberale fløyen i Den norske kirke kan sees for første gang på slutten av 1800-tallet da ønsket om å fremme lekfolkets representasjon i kirken vokste frem (Elstad og Halse 2002:172). Opprinnelig sto embetsmannsprestene sterkt i Den norske kirken, men de siste tiår av 1800-tallet oppsto to nye grupper av prester: vekkelseskristne fra indremisjonsmiljøet på den ene siden og liberale grundtvigianske prester på den andre. Sistnevnte sto for en kulturåpen kristendom og et positivt menneskesyn mens de vekkelseskristne sto for det motsatte (2002:144-145). De vekkelseskristne prestene la stor vekt på den personlige omvendelsen (Stensvold 2005:357-360), men de liberale var mer opptatt av hvordan man kunne være kristen også uten omvendelse. Liberal teologi kan således forstås som moderne idéer om hvordan kristendommen kunne fortsette å være aktuell i en moderne tid.

Kirkestriden blusset for fullt opp etter unionsoppløsningen i 1905 og varte helt frem til 1930 (Elstad og Halse 2002:179). De konservative sto på en side, og hevdet at den nye liberale teologien representerte frafall fra den rette troen (2002:180). Liberal teologi er en sammensatt kategori av teologiske idéer fra Tyskland som tok sikte på å vise mennesker at kristendommen var forenlig med moderne liv og tankegang.⁶³ Denne teologien innebar at det fantes en kjerne i det kristne evangeliet som kunne skilles fra gamle kirkelige uttrykksformer (2002:175). De liberale hilste også vitenskapen velkommen og mente at historievitenskapen kunne klargjøre Guds ord i evangeliet, mente de (2002:175). De konservative prestene mente derimot at liberal teologi var uforsvarlig, siden den stilte spørsmål ved selve grunnlaget for kristen lære - Bibelen. Disse frontene – konservative og liberale – hardnet og utviklet seg til en idémessig splid i Den norske kirke.

En slik teologisk uoverensstemmelse førte til at det oppsto to teologiske miljøer. Som et utfall av en langtrukken ansettelseskonflikt på Teologisk Fakultet der Kirkedepartementet ønsket å ansette en liberal professor, gikk den konservative og pietistiske professoren Sigurd V. Odland av i protest. Odland, daværende leder i Indremisjonen, mente at TF ikke lenger var skikket til å utdanne prester fordi den statlige styringen tok overhånd på fakultetet. Han tok initiativet til å danne en privat teologisk stiftelse som skulle utdanne prester i samsvar med den konservative og pietistiske kristendommen med utgangspunkt i indremisjonsmiljøene.

⁶³ Liberalteologi skal være bygget over samme lest som erfaringsteologi, mystikk og pietismen, ifølge teolog Torleiv Austad, med erfaringen av kjærlighet og nærhet til Gud som personlig bevis for at man er frelst (Austad 2008a:80-82). Her kan teologen bruke sin egen subjektive dømmekraft til å skille evig sannhet fra det menneskeskapte.

Fakultetet fikk navnet Det teologiske Menighetsfakultet og fikk eksamensrett i 1913 (Stensvold 2005:379). Grunnleggelsen av MF markerer en institusjonalisering av striden mellom konservativ og liberal teologi. MF representerte til stor grad konservativ teologi, pietistisk lekmannskristendom og Indremisjonen, mens TF sto for en liberal teologi og en åpen statskirke basert på medlemskap, ikke personlig tro. Denne institusjonaliseringsprosessen gjorde kartet over det religiøse landskapet i Norge mer tydelig enn før, og lekmannskristendommen ble i større grad oppfattet som noe eget i Den norske kirke (2005:379).

6.2.1 Ole Hallesby – den siste store pietist

Teolog Ole Hallesby (1879-1961) tok over lederposisjonen ved MF etter at Sigurd Odland gikk av i 1916. Torleiv Austad som selv er professor ved MF har portrettert Hallesby i en artikkel i boken *Gjensyn med Hallesby* (2002). Han påpeker at mange har negative assosiasjoner til Hallesby og så ham som et symbol på trangsyn, intoleranse og skremselspropaganda (Austad 2002:24). I følge Austad var Hallesby imidlertid svært populær, spesielt for sin oppbyggelige litteratur og kvaliteter som predikant. Hallesby er kanskje mest kjent for den mye omtalte ”helvetestalen”, men også for kampen han førte mot liberal teologi og sosialisme, og hans sterke skille mellom omvendte og uomvendte (2002:23-24). Faglig sett var han erfaringsteolog, og så den troendes erfaring og opplevelse som hovedkilden for teologien (2002:23). I tråd med dette hevdet Hallesby at en teolog ikke kunne forstå sitt fag uten å være riktig omvendt. Omvendelsen startet for Hallesby i anger og tro: ”at synderen tar Guds dom over seg og angrer, og i fortvilelse og tro overgir seg til Guds nåde for å bli frelst fra synden”(2002:25) For ham var erfaringen av å være en omvendt kristen selve premisset for teologien.

Ole Hallesby førte en hard linje mot den liberale teologien gjennom hele mellomkrigstiden. Ønsker om dialog fra de liberales side ble avslått tvert.⁶⁴ Denne splittelsen kan sies å prege norsk kirkeliv helt frem til i dag, selv om stridsspørsmålene ikke er like aktuelle (Elstad og Halse 2002:180-181). I dag flyter grensene i de teologiske miljøene i større grad enn før, og det er ikke lenger særlig fruktbart å dra skarpe skillelinjer mellom

⁶⁴ Konflikten toppet seg i 1920 under et møte i Calmeyergatens Misjonshus i Kristiania(Elstad og Halse 2002: 180-182). Hallesby hadde invitert nærmere tusen representanter fra hele det kristen-konservative organisasjonslivet i Norge med det formål å danne en samlet front mot liberale prester. Her ble det vedtatt at man ikke skulle samarbeide frivillig med de liberale. Man skulle heller ikke samarbeide med konservative som samarbeidet med liberale. Denne strenge linjen har i ettertid blitt kalt Calmeyergatemøtelinjen (2002:182). Den representerer de harde frontene i det kristne landskapet i Norge på det tidspunktet.

teologer fra MF og fra TF. Vi kan likevel til en viss grad si at hovedtradisjonene på MF og TF fortsatt er preget av henholdsvis konservativ lekmannskristendom og mer liberal statskirkelig kristendom. Verdimessig, fortolkningsmessig og læremessig kan det sies at MF har en konservativ linje. TF har sitt verdimesse grunnlag nærmere tilknyttet liberal teologi, og har en folkekirkelig tilnærming til Den norske kirke.⁶⁵ Dermed vil skillelinjene mellom MF og TF være i bakgrunnen for den profesjonelle identiteten som dannes under utdanningsprosessen hos teologistudenter begge steder. Derfor vil også fortidens konflikter utgjøre en bakgrunn for de prestene jeg har intervjuet og deres teologiske orientering.

En slik skjematisk fremstilling av de to forskjellige teologiske miljøene er selvfølgelig en overforenkling. I dette bildet må det sies at også Misjonshøgskolen i Stavanger utdanner prester, og Laugerud har sin teologiske utdannelse herfra. Misjonshøgskolen ble i likhet med MF stiftet av lekmannsbevegelsen, og en prest herfra vil altså være skolert i den inderlige og pietistiske tradisjonen fra Gisle Johnson og Ole Hallesby. MF som var tuftet på Indremisjonens verdier, med formidling av inderlig tro og ”sann kristendom” som fremste formål, har hatt mer fokus på en pietistisk inspirerte teologi enn TF.⁶⁶ Det betyr ikke at en MF-teolog nødvendigvis er positivt innstilt til pietismen eller til Indremisjonen for den saks skyld, og det er også viktig å påpeke at selv om MF har sitt opphav i et pietistisk konservativt initiativ, har lekmannsmiljøet utviklet seg bort fra en ahistorisk bibeltolkning og nærmet seg en historisk-kritisk tilnærming som vi assosierer med mer liberal teologi.

6.2.3 ”Åndelig lengsel” i lys av den pietistiske arven

”Pietisme” er et begrep som sjelden uttales høyt og stolt i Den norske kirke i dag. Som historien viser er det ikke rart om noen forbinder pietisme med moralisme og bedehus. Likevel har pietismen satt tonen for hvordan kristendommen har blitt formidlet i Den norske kirke i moderne tid helt frem til i dag. Tore Laugerud mener at erfaringsdimensjonen er et fruktbart element i pietismen. Jeg vil også påstå at pietismen er et grunnleggende element i hans betenkning til Kirkemøtet i 1999.

⁶⁵ Med ”folkekirkelig tilnærming” mener jeg at det fokuseres på å ha en åpen linje slik at ”alle som bor i landet kan finne sin plass i kirken”(Den norske kirke (1996-2010): ”Kirkeforståelse”, [online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2174>>, [06.09.10]) Det betyr å være en inkluderende kirke for hele befolkningen heller enn en ekskluderende for en utvalgt gruppe av inderlig troende.

⁶⁶ På TFs nettsider står det at TF gjennom tidene har vært et ”...fristed for utøvelse av teologisk vitenskap...” i orientering mot ”det norske samfunn, kirke og akademia”(Teologisk Fakultet (18.03.2010): ”Fakultetets historie”, [online], Teologisk Fakultet. Tilgjengelig fra: <<http://www.tf.uio.no/om/historie/>>, [23.04.10]

I likhet med Ole Hallesby og Indremisjonen i mellomkrigstiden ønsker også Tore Laugerud å ”gjenkristne” Norges befolkning, både i kirken og utenfor. Han ser ikke på dagens nyreligiøsitet som radikale utskudd på den religiøse stammen, men som en utfordrende konkurrent for Den norske kirke på det religiøse markedet. Kirken har et kall til å omvende alle mennesker, og det er også derfor kvaliteten ved kirkens gudsrelasjon forstås som viktig i betenkningen (Laugerud 1999:3). Laugerud påpeker at kirkens samfunnsengasjement ikke bedrer folkets forhold til Gud. Kirkens viktigste formål er kort og godt å styrke den norske befolkningens relasjon til Gud og kalle alle mennesker til omvendning. Dette er typisk for Indremisjonens pietistiske misjonstanke, og svært likt Hallesbys tanker i mellomkrigstiden.

Sammenhengen mellom Laugerud og lekmannsbevegelsen/Indremisjonen kommer etter mitt syn tydelig frem i et avsnitt i betenkningen som omhandler det alminnelige prestedømme. Her står det at lekfolkets innsats i kirken i tidligere tider har bidratt til å holde den levende troen i hevd, og hindret en profesjonalisering av kirken: ”Denne profesjonaliseringen har dype kirkehistoriske røtter, men ble i vårt land delvis holdt i sjakk så lenge lekfolket fant en tjeneste gjennom de frivillige organisasjoner som brøt fram i kjølvannet av vekkelsene”(1999:19) Laugerud er enig med det han kaller ”alternativreligiøsiteten”, som ifølge ham skal mene at profesjonaliseringen av kirken har gått for langt og har ført til et spirituelt vakuum. Derfor ønsker han at lekfolket skal gjenvinne sin posisjon som formidlere av en levende tro i Den norske kirke, og ikke bare sitte som medlemmer av styrer og råd. Laugerud har, som tidligere nevnt, sagt til *Vårt Land* at: ”Siden kirken kastet ut pietismen, har disiplinen åndelighet vært ute av det kristne fromhetslivet. Dette må vi gjenvinne”(sitert i Lindekleiv 2008). Han ønsker altså å gjenvinne noe kirken tapte da de kastet ut pietismen. Det er også tydelig i betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*. Laugeruds og Kirkerådets formål med betenkningen kan i dette perspektivet sies å være inspirert av kirkens pietistiske tradisjon. Fokuset ligger på åndelig lengsel, og spørsmålet Laugerud reiser, er hvordan kirken kan bidra til å styrke spiritualiteten blant kirkens medlemmer og åpne kirken for alle dem som kjenner denne lengselen utenfor kirken.

Informantenes ulike skolering fra MF (6) og TF (2) innebærer trolig at de har forskjellig syn på pietisme og reagerer forskjellig på det pietistisk klingende begrepet ”åndelig lengsel”. Selvfølgelig kan også MF-utdannede teologer ha vel så mye imot betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* som de med TF-bakgrunn. Erfaringsteologien blir for eksempel karakterisert som noe gammeldags og ”ubibelsk” av MF-teologen Torleiv Austad (Austad 2008a:81). Pietismen tar først og fremst utgangspunkt i

menneskets egen troserfaring, mens de evangelisk-lutherske bekjennelsesskrifter tar utgangspunkt i "Guds ord", åpenbart i evangeliene. Det konservative teologiske miljøet har med andre ord beveget seg bort fra pietisme: "Mens erfaringsteologien i professor Ole Hallesbys form i betydelig grad var preget av idealismen, stod nyortodoksien på 1930-tallet og utover under innflytelse av den sveitsiske teolog Karl Barth", påpeker Austad (2008b:155). Det tydeligste bruddet med Hallesby kom i 1938 fra dogmatikk-professor på MF, Leiv Aalens skrift *Testimonium Spiritus Sancti som teologisk prinsipp*. Her hevdet han at mennesket ikke kunne erfare sin relasjon til Gud i særlig grad (2008b:156). Helt frem til 1970-årene lå denne debatten nærmest død, men erfaringsdimensjonen i teologi ble på nytt gjenstand for interesse etter at teologen Ivar Asheim ønsket en revurdering av erfaringsbegrepet med utgangspunkt i praktisk teologi. Helt frem til i dag har ønsket om å bruke erfaringsbegrepet i teologien fått fornyet styrke, hevder Austad, som påpeker at teologisk debatt er på vei bort fra nyortodoksien og mot pietismen igjen (2008b:158). Slik kan betenkningen til Laugerud sees som et innlegg i den teologiske debatten og som et tegn på at Den norske kirke har døren åpen for erfaringsteologi og pietistiske tendenser.

Det er tydelige spor etter den tradisjonelle pietismen når Laugerud hevder at kirken må forbedre det norske folks relasjon til Gud, og fremstiller dette nærmest som en ny indremisjon der kirken blir ambassadør for en levende tro. Tore Laugerud sa også til meg i intervjuet at han er frustrert over teologer som ønsker å diskutere i "det intellektuelle rommet" med teologiske begreper og forklaringsmodeller. Han ønsker å fokusere på åndelig lengsel i det norske folket gjennom å vise til historier og erfaringer, poesi og bibelvers. Akkurat som Hallesby mener han da at det er poenngløst å formidle teologien med kald fornuft, men at man skal snakke fra sin egen troserfaring. Dette kan jamføres med den pietistiske teologiske enkelheten som Hauge representerte. Den skyr teologisk konflikt og debatt, og vil holde seg til det grunnleggende i troen. Laugerud ønsker i samme ånd å etablere et nytt erfaringspråk i Den norske kirke. Med det mener han at kirken skal finne ord som folk kan relatere seg til, og fokusere mer på erfaringsaspektet ved kristendommen. Det innebærer altså en slags folkeliggjøring av det religiøse språket. I tillegg følger han opp en sterk trend i det religiøse markedet når han fokuserer på de religiøse erfaringene man kan ha i Den norske kirke. Betenkningen kan altså sies å hvile på kirkens pietistiske og erfaringsteologiske arv, videreført og tilpasset til dagens situasjon.

6.2.3 ”Lengsel” – men hvorfor ikke ”åndelig”?

Den parallellen jeg har trukket mellom Laugerud og Hallesby gjelder også retorikk og teologisk fokus. Selv om det er mye som skiller dem, kan en sammenligning være fruktbar. Begge er erfaringsteologer og legger vekt på menneskets personlige forhold til Gud. Hallesbys språk kan gjenkjennes i Laugeruds erfaringsbaserte retorikk. Uten å spekulere for mye rundt dette, vil jeg foreslå at dette kan ligge bak mange av prestenes reaksjoner på betenkningen om ”den åndelige lengsel” og få en prest til å karakterisere det som ”vammelt” eller ”åndelig i verste forstand”, slik prest nr.3 uttrykte det. Laugerud selv er klar over at ”åndelig” kan klinge surt hos ”de brente barna på pietismens fromhetsliv”, som han kaller det. Som sagt har ”lengsel” ikke slike negative reaksjoner, selv om det er et mer typisk begrep i pietismens språkbruk enn ”åndelig”. Det skal riktignok sies at prest nr.7 karakteriserer ”lengsel” som søtt og subjektivt, og at hun derfor foretrekker ”begjær”. Jeg vil hevde at prestenes vurdering av disse begrepene kan ha å gjøre med hvilke elementer ved pietismen de verdsetter – at det er den frie inderligheten og troen, ikke den strenge moralen og åndelighetsplikten, som blir sett på som positivt i dag. Mange forbinder pietisme med ufrihet, og religiøsitet i dag handler til en stor grad om det motsatte – frihet til å leve ut sine egne spirituelle behov og til å definere sitt eget verdensbilde. Dette preger nok medlemmer av Den norske kirke og de prestene jeg har intervjuet.

I mine intervjuer var prester utdannet fra MF (6)⁶⁷ jevnt over mer positive til ideen om åndelig lengsel enn prester fra TF (2) som sa seg uenig i hele betenkningens tenkemåte. De regner ikke denne diskursen om åndelig lengsel som relevant i det hele tatt, og omtalte diskursen nærmest som et dårlig pust fra fortiden. Jeg vil imidlertid påpeke at jeg ikke forsøker å generalisere dette utover mitt eget begrensede studie. Selv om tendensen til et skille mellom prestenes syn på betenkningen synes å gjenspeile deres teologiske bakgrunn fra MF og TF, kan jeg ikke uttale meg om denne hypotesen stemmer generelt.

6.2.5 ”Åndelig lengsel” som et barn av pietismen

Det er ikke et poeng for meg å presse betenkningen til Kirkemøtet i 1999 inn i en pietistisk bås, men simpelthen peke på at pietismen ligger som en understrøm gjennom store deler av dokumentet. Når jeg sier at ”åndelig lengsel” er et barn av pietismen, mener jeg ikke å påstå at det er et pietistisk begrep, men at det bærer slektskap til pietisme, og viser Laugeruds

⁶⁷ Her inngår også Laugerud som var utdannet på Misjonshøgskolen i Stavanger

erfaringsteologiske tenkemåte. Det er likevel ikke urimelig å anta at Den norske kirke vil hente frem fruktbare elementer fra sin egen tradisjon når den fornyer seg.

I dette kapitlet har jeg forsøkt å vise noen av de relevante historiske linjene som fører frem til betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*. Dette kan gi indikatorer på hvor noe av kritikken til Kirkerådet og Laugeruds betenkning har sitt grunnlag. Laugeruds erfaringsteologiske ståsted skinner klart gjennom og farger begrepet ”åndelig lengsel”, og kan være en grunn til at mange er kritiske. Jeg har forsøkt å vise hvordan pietismens historie i Norge kan smitte over på hvordan begrepet ”åndelig lengsel” faller i smak hos mine informanter. Forståelsen av det bedehuskristne miljøet og deres ”åndelighet” som en tvangstrøye kan bidra til å styre mine informanters oppfatning av åndelig lengsel, og kan forklare hvorfor mange foretrekker ”lengsel” fremfor ”åndelig lengsel”. Jeg har også forsøkt å påpeke sammenhenger mellom teologisk miljø og holdning til diskursen om åndelig lengsel i dag.

Kapittel 7: Betenkningens menneskesyn – kilde til kritikk?

I forrige kapittel viste jeg hvordan ”åndelig lengsel” kan gi pietistiske assosiasjoner og kunne bidra til at flere av informantene mine mislikte uttrykket. Jeg understreket også hvordan delinger i det teologiske landskapet i Norge som vokste frem allerede på 1800-tallet kunne bidra til ulike vurderinger av påstanden om at mennesker i dag har en åndelig lengsel. Reaksjonene på betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* er riktignok mangefasetterte. Det handler ikke bare om hvilken innstilling og hvilke assosiasjoner informantene har til pietistisk retorikk og tankegang, eller hvilken institusjon prestene tok sin utdanning ved. Jeg har tidligere redegjort for hvordan prestene jeg intervjuet reflekterer rundt begrepet ”åndelig lengsel”. Debatten om åndelig lengsel og *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* omfattet imidlertid ikke bare prester ansatt i Den norske kirke. I dette kapitlet skal jeg ta for meg kritikk av åndelig lengsel i en bredere teologisk debatt. Menneskesynet i betenkningen har skapt såpass mye diskusjon, at jeg velger å vie et eget kapittel til å vise hvordan denne saken ble diskutert.

Menneskesynet som tanken om en åndelig lengsel springer ut fra har vært gjenstand for teologisk diskusjon. For å illustrere hovedtrekk i debatten som oppsto om menneskesynet i *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* har jeg sett på en diskusjon mellom Torleiv Austad, professor emeritus i systematisk teologi ved MF, og Laugerud selv. Denne diskusjonen gir et godt innblikk i hvilke elementer ved betenkningen som vakte reaksjoner fra konservativt hold. Austad åpner sitt innlegg ved å spørre etter det ”antropologiske” grunnlaget for påstanden om at alle mennesker har en åndelig lengsel (Austad 2008a:146). Antropologi her betyr den teologiske læren om mennesket, og om relasjonen mellom Gud og mennesker. Av språklige grunner velger jeg å bruke begrepet ”menneskesyn”, når jeg analyserer Laugeruds og Austads syn på kirken.

Tore Laugeruds menneskesyn vakte oppsikt i kjølvannet av Kirkemøtet i 1999. Han gikk ut med ønsket om at kirken bør endre sitt nåværende lutherske menneskesyn i oppfølgingsrapporten fra Kirkerådet i 2003.⁶⁸ Noen konservative aktører mener at Laugeruds tanker rundt menneskets relasjon til Gud er så alternative i forhold til kirkens offisielle syn at det ikke samsvarer med Den norske kirkes trosgrunnlag. Jeg begynner først med å redegjøre for det lutherske menneskesynet, slik det presenteres for de troende på Den norske kirkes nettsider. Deretter tar jeg for meg Laugeruds menneskesyn, slik det kommer til uttrykk i

⁶⁸ Kirkerådet (2003): *Kirkerådets oppfølging av kirkemøte-saken om åndelig lengsel*, [online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=6906>>, [08.11.10]

betenkingen og i mitt intervju med ham, for så å se på debatten mellom Austad og Laugerud. Til slutt ser jeg på hvilke sammenhenger en slik debatt har med en debatt om folkekirken.

7.1 Den norske kirkes lutherske menneskesyn

Mitt utgangspunkt for å finne informasjon om Den norske kirkes offisielle menneskesyn, trosgrunnlag og forståelse av den kristne lære, er kirkens nettsider, kirken.no. Kirkerådet er oppført som forfatter av disse nettsidene. Jeg velger derfor å tolke dette som at Kirkerådet, Den norske kirkes sentrale organ sammen med Kirkemøtet, stiller seg bak nettsidenes innhold som kirkens offisielle standpunkter. Det betyr ikke at alle ansatte og aktive medlemmer i Den norske kirke behøver å være enige i det nettsidene sier, men at det er rimelig å anta at det er stor konsensus rundt nettsidenes innhold. Kirken er en stor institusjon med svært mange forskjellige teologiske perspektiver, og ikke alle prester opererer med et strengt luthersk menneskesyn.

Ifølge Den norske kirkes nettsider, baserer kirken seg først og fremst på Bibelen som rettesnor for sitt trosgrunnlag.⁶⁹ Deretter har den fem bekjennelsesskrifter, der tre deles med andre kristne trossamfunn – Den apostoliske, Den nicenske og Den athanasiske trosbekjennelse. Disse skriftene stammer fra kirkens første århundrer, fra det som vanligvis refereres til som oldkirken. Videre bygger Den norske kirkes lære på ytterligere to lutherske bekjennelsesskrifter: Den augsburgske bekjennelse, skrevet i 1530, og Luthers lille katekisme fra samme tidsperiode.⁷⁰ Til sammen utgjør disse skriftene kirkens bekjennelsesskrifter og kirkens trosgrunnlag.

Den kristne forestillingen om det syndige mennesket ligger til grunn for menneskesynet i Den norske kirke. Idéen om at mennesket er syndig skriver seg tilbake til fortellingen om de første mennesker i urtiden, Adam og Eva, som misbrukte Guds tillit og spiste av kunnskapens tre til tross for at det var ulovlig. Gud kastet derfor menneskene ut av paradiset, der de levde i samfunn med Gud, og var deretter dømt til et hardt liv på jorden og nektet adgang til evig liv(1.Mos.,3-3,24). Syndefallet førte til arvesynden - at mennesket arver Adam og Evas syndige natur, og har derfor en tilbøyelighet til å synde, i tillegg til å være adskilt fra Gud. Syndefallet og arvesynden er sentrale lutherske dogmer som er artikulert i Den augsburgske trosbekjennelse, en del av Den norske kirkes trosgrunnlag. De mytiske

⁶⁹ Den norske kirke(1996-2010): "Evangelisk-luthersk tro",[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2171>>, [28.10.10]

⁷⁰ Den norske kirke(1996-2010): "Evangelisk-luthersk tro"[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra:<<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2171>>, [28.10.10]

fortellingene om Adam og Eva i Paradis blir ikke tillagt stor vekt i Den norske kirkes forkynnelse i dag, men forestillingen om at mennesket er belastet med en syndig natur finnes fortsatt.

Det tradisjonelle lutherske synet på mennesket er at det er syndig av natur. Syndefallet ses som totalt i Den augsburgske trosbekjennelsen. Det vil si at mennesket, på grunn av sin syndige natur, ikke lenger tenkes å være i fellesskap med Gud eller være preget av Guds bilde. Den augsburgske bekjennelse fremstiller arvesynden som årsak til menneskets syndige vesen:

Like ens lærer de at alle mennesker som er forplantet på naturlig vis, etter Adams fall blir født med synd, det vil si uten frykt for Gud, uten tillit til Gud og med begjær, og at denne arvelige sykdom og brist virkelig er synd, som fordømmer og også nå fører med seg den evige død for dem som ikke blir gjenfødt ved dåpen og Den Hellige Ånd.⁷¹

Omvendelse og dåp er den eneste måten mennesket kan frelses fra den evige død, ifølge dette bekjennelsesskriftet. Frelse blir sett på som "evig liv" og stilles i motsetning til fortapelse og synd.⁷²

Forfatterne bak Den augsburgske trosbekjennelse fordømmer dem som tror at mennesket kan rettferdiggjøre seg selv overfor Gud gjennom sine egne handlinger. Troen er det eneste som kan frelse mennesket i luthersk tankegang. Mennesket kan gjøre gode handlinger, men kan ikke gjenopprette forholdet til Gud på denne måten⁷³: "Jeg tror at jeg ikke av egen fornuft eller kraft kan tro på Jesus Kristus eller komme til ham, men Den Hellige Ånd har kalt meg ved evangeliet, opplyst meg med sine gaver, helliget meg og holdt meg fast i den sanne tro...." skriver Luther i sin forklaring til den tredje trosartikkel⁷⁴. Kirken siterer her Luther selv for å vise at menneskets relasjon til Gud har blitt borte i så stor grad at mennesket ikke kan ha noen erkjennelse av Guds eksistens før det kristne evangeliet blir forkynt for det. Ifølge luthersk tro, sammen med de fleste kristne trosretninger, ofret Jesus livet sitt for at mennesket skulle ha mulighet til å bli tilgitt for sine gjerningssynder og bli frelst fra arvesynden. Slik forstår man troen på Jesus i luthersk tankegang som den eneste

⁷¹ Den norske kirke(1996-2010): *Den augsburgske bekjennelse: (Confessio Augustana) Artiklene 1-21*[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/index.cfm?event=doLink&nodeID=5402>>, [08.11.10]

⁷² Den norske kirke(1996-2010): "Hva er frelse?",[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2173>>, [28.10.10]

⁷³ Den norske kirke(1996-2010): "Hva er frelse?",[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2173>>, [28.10.10]

⁷⁴ Den norske kirke (1996-2010): "Evangelisk-luthersk tro",[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2171>>, [28.10.10]

nøkkelen til menneskets frelse. Alt mennesket kan gjøre for å bli frelst er å tro på Gud, erkjenne sitt syndige vesen og angre sine synder. Frelsen blir dermed Guds verk, og muliggjort gjennom Jesu offer for menneskeheten.⁷⁵ Aadnanes påpeker at dette er en *tradisjonell* luthersk syndsforståelse, og at mange prester i Den norske kirke i dag heller forstår synden som at relasjonen mellom Gud og mennesker er brutt, snarere enn at mennesket er født med en syndig og fordervet natur (Aadnanes 2002:90-95). Han påpeker likevel at de færreste kristne trossamfunn kan påberope seg noen særlig optimisme i sitt menneskesyn (2002:92).

Den norske kirke definerer uansett sitt menneskesyn som luthersk på offentlig nivå og uttaler på sine nettsider at synden er en nødvendig del av kristendommen, og må tas stilling til i den kristne tro.⁷⁶ I artikkelen som handler om synden, står det riktignok aller først at mennesket er først og fremst godt fordi det er skapt i Guds bilde.⁷⁷ Alle mennesker sees likevel som syndere: "Alle mennesker er underlagt arvesyndens opprør mot Gud og Gud forlanger soning for synd".⁷⁸ På kirkens nettsider uttrykkes synden som både iboende og relasjonell. Det vil si at Den norske kirke har et menneskesyn der synden handler om at mennesket har en iboende syndig natur, som fører til at vi gjør syndige handlinger. Samtidig handler kirkens menneskesyn også om at relasjonen mellom Gud og mennesker er forvrengt, og at mennesket trenger Jesus for å kunne frelses: "Synd er ikke eit genetisk anlegg som kjem frå foreldra, men ei fråsegn om vår faktiske situasjon som skapningar overfor Gud anten vi har skuld kjensle eller ikke".⁷⁹ Slik kan synden forstås som relasjonell – den handler om menneskets relasjon til Gud. Luthers idé om at mennesket er syndig tvers gjennom blir bare artikulert i den augsburgske trosbekjennelsen på Den norske kirkes offisielle nettsider, og ellers er denne nedtonet.⁸⁰ Jeg vil dermed si at Den norske kirke offisielt står for en noe moderert luthersk syndsforståelse.

Gitt det norske samfunnets vektlegging av humanistiske verdier med et positivt menneskesyn stiller mange nordmenn spørsmål ved et tradisjonelt luthersk menneskesyn. Det

⁷⁵ Den norske kirke(1996-2010): "Hva er frelse?",[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2173>>, [28.10.10]

⁷⁶ Den norske kirke(1996-2010): "Synd",[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2172>>,[28.10.10]

⁷⁷ Den norske kirke(1996-2010): "Synd",[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2172>>, [28.10.10]

⁷⁸ Den norske kirke(1996-2010): "Evangelisk-luthersk tro",[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2171>>, [28.10.10]

⁷⁹ Den norske kirke(1996-2010): "Synd",[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2172>>, [28.10.10]

⁸⁰ Den norske kirke(1996-2010): "Evangelisk luthersk tro",[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2171>>, [28.10.10]; "Synd", [online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2172>>, [28.10.10]

lutherske menneskesynet kan virke negativt og pessimistisk sammenlignet med det humanistiske, som fremhever menneskets enestående verdi og godhet. En luthersk institusjon som Den norske kirke kan dermed finne det vanskelig å opprettholde og forsvare et tradisjonelt luthersk menneskesyn i et samfunn hvor skoler og barnehager sosialiserer innbyggerne i et positivt og optimistisk menneskesyn. I opplæringsloven for grunnskolen og videregående opplæring kommer dette menneskesynet tydelig frem:

Opplæringa i skole og lærebedrift skal, i samarbeid og forståing med heimen, opne dører mot verda og framtida og gi elevane og lærlingane historisk og kulturell innsikt og forankring.

Elevane og lærlingane skal utvikle kunnskap, dugleik og holdningar for å kunne meistre liva sine og for å kunne delta i arbeid og fellesskap i samfunnet. Dei skal få utfalde skaparglede, engasjement og utforskartrong.⁸¹

Det som preger utsnittet fra opplæringsloven er troen på fremtiden og på det skapende og utforskende mennesket. Her er troen på mennesket som godt og dyktig i seg selv dominerende. Gjennom hele grunn- og videregående skole blir norske barn og ungdommer opplært gjennom et slikt positivt og optimistisk menneskesyn, og dette preger elevenes syn på verden. På den andre siden finner vi Den norske kirkens menneskesyn, som forteller mennesket at det trenger Guds frelse for å være godt. Et slikt syn kan derfor tenkes å være problematisk å opprettholde i en stor og mangfoldig institusjon som Den norske kirke. Dette kan vi se på kirkens nettsider, der det totale syndefallet er noe nyansert fra det tradisjonelle lutherske i den augsburgske trosbekjennelsen. I tillegg er det, slik Aadnanes påpeker, vanlig at prester i Den norske kirke har personlige tolkninger av kirkens syndsforståelse som er mindre strenge og har et større fokus på menneskets gudelighet.⁸² Jeg vil plassere betenkningens forfatter, Tore Laugerud, som en av disse. Han ser behovet for at kirken skal tone ned det lutherske menneskesynet og legge større vekt på at mennesket er skapt i Guds bilde og høyt elsket. Menneskesynet i betenkningen blir kritisert av Torleiv Austad som mener at Laugeruds menneskesyn er for mildt i forhold til Den norske kirkes lutherske lære.

⁸¹ Opplæringsloven: § 1-1. *Lov om grunnskolen og den vidaregåande opplæringa*(Opplæringslova) (lov av 20. juni 2008 nr. 48),[online], Lovdata. Tilgjengelig fra: <<http://www.lovdata.no/cgi-wift/ldles?xdoc=/all/nl-19980717-061.html#map0>>, [28.10.10]

⁸² Et eksempel kan være prest nr. 7 fra mine intervjuer, som gir uttrykk for at hun ikke tror på forestillingen om et totalt syndefall, men bare et delvis.

7.2 Laugeruds menneskesyn – et forslag til nytenkning

Laugeruds menneskesyn, slik det kommer til uttrykk i betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*, innebærer en relasjon mellom Gud og mennesket. Synden skiller mennesket fra Gud, men Gud kan strekke seg mot mennesket og utstyre det med en lengsel etter Gud. Gjennom lengselen kan mennesket dermed erfare kallet fra Gud, og slik gjenopprette en type kontakt. Denne åndelige lengselen finnes i alle mennesker, hevder Laugerud. Hans syn på synden og syndefallet kan dermed sies å være noe alternativt i forhold til det menneskesynet Den norske kirke står for. Det lutherske menneskesynet innebærer tradisjonelt et absolutt skille mellom Gud og mennesker, der mennesket ikke har noen medfødt forutsetning for å erfare kallet fra Gud. Slik Luther selv uttrykker i sitatet ovenfor, skal det ikke være mulig å ha noen form for erkjennelse av Guds eksistens før man har hørt det kristne evangeliet. Det ser dermed ut til at Laugerud opererer med en mildere syndefallsforståelse og menneskesyn enn det tradisjonelle lutherske, med et større fokus på menneskets gudelighet enn menneskets syndige natur.

Laugerud er klar over at meningene hans er noe kontroversielle i Den norske kirke. Ønsket hans om at kirkens menneskesyn bør revideres er noe av det som har skapt sterkeste reaksjoner i de teologiske miljøene. Dette snakket han om i intervjuet med meg: "(...)jeg er overbevist om at det er helt nødvendig for kirken at vi reviderer, i den egentlige betydningen av ordet, at vi "gjen-ser" vårt menneskesyn og kommer opp med en annen kommunikasjon om det. Det er helt vesentlig". Han sier "gjen-ser" fordi han mener kirken skal hente inspirasjon fra sine tidligere tradisjoner. Dette handler ikke bare om Den norske kirke for Laugerud, men for alle lutherske kirker. Han mener at det fungerer dårlig å møte mennesket i dag med en påstand om at det er syndig. Dersom man leser i Bibelen står det først at mennesket ble skapt i Guds bilde og at Gud frydet seg over det, sier Laugerud. Deretter følger beretningen om syndefallet, som resulterte i menneskets iboende syndige natur. Laugerud mener at det er i denne rekkefølgen man bør se mennesket fra et kristent ståsted: Først som skapt i Guds bilde, og deretter som syndig. For Laugerud handler ikke lutheranisme om blind etterfølgelse av lære, men om å leve etter Luthers eksempel og tilpasse kristendommen til dagens kontekst.

Laugerud mener at læren om menneskets syndige natur, og dernest dets positive verdi kanskje fungerte i Luthers egen samtid da folk fryktet "dommen", men ikke i dag. Dette handler om eksistensielle behov i samtiden, som Laugerud mener har endret seg. Ifra å frykte dommen og lengte etter frelse, har menneskets eksistensielle behov utviklet seg til en trang til å bli sett og elsket, sier Laugerud. Dette kan jamføres med teoriene om postmoderne

menneskers subjektorienterte tankegang, som vi blant annet finner hos Heelas og Woodhead som omtales tidligere (Heelas og Woodhead 2005:5). Derfor mener Laugerud at tiden er moden for å legge vekten på Guds anerkjennelse av og kjærlighet til sine skapninger, fremfor deres syndige natur. Han mener at den lutherske kirke bør lære av Luther selv, og formidle kristendommen på en måte som gir svar på menneskets eksistensielle spørsmål i tiden. Det menneskesynet som Laugerud formulerer i intervjuet med meg, er det samme som betenkningen til Kirkemøtet i 1999 bygger på.

Laugerud er ikke ansatt som teolog i Den norske kirke, men arbeider som prest i Areopagos, presentert tidligere. Areopagos har sine røtter i den lutherske tradisjonen, og jobber for at kristen tro skal bli presentert på en troverdig måte for ”åndelig søkende” mennesker i hele verden.⁸³ Laugeruds åpenhet og fokus på en felles grunn for alle troende kan i denne konteksten tenkes å være formålstjenlig. Som forfatter av betenknninger for Den norske kirke derimot, kan Laugeruds åpenhet lett oppfattes som radikal, slik for eksempel teologiprofessor ved MF Torleiv Austads reaksjon tyder på. Jeg forstår Austads teologiske posisjon som konservativ. Han påpeker selv at han ønsker å bevare kirkens lære slik den er, og at den ikke behøver nytenkning rundt menneskesyn.⁸⁴ I tillegg uttrykker han en eksplisitt kritisk holdning til liberalteologi, og kan dermed oppfattes som det motsatte – konservativ. Han opplyser også at den lutherske læren sammen med Bibelen og kirkens bekjennelsesskrifter, er hans teologiske utgangspunkt. Det er tydelig i denne teologiske diskusjonen at striden mellom konservativ og liberal teologi fortsatt er en usynlig forståelseshorisont i diskusjoner om åndelig lengsel.

7.3 Austads kritikk av betenkningens menneskesyn

Austads artikkel ”Et minne om Gud? Synspunkter på antropologien i den åndelige lengsel i vår tid” inngår i en artikkelsamling som kom ut i 2001, altså to år etter Kirkemøtet med ”åndelig lengsel” som tema.⁸⁵ Austads artikkel tar betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* opp til en grundig vurdering, og diskuterer alt fra selve begrepet ”åndelig lengsel” til menneskesynet som ligger til grunn for denne betenkningen.

⁸³ Areopagos(2010):”Formål og navn”[online], Areopagos. Tilgjengelig fra: <<http://www.areopagos.org/pages/side.aspx?nr=88>>, [08.11.10]

⁸⁴ Austad, Torleiv(2009): ”Samtalen om kirkens antropologi”, i *Luthersk Kirketidende*, nr. 21/2009. 144.årg. s. 536

⁸⁵ Jeg bruker her den samme artikkelen i Austads egen artikkelsamling *Gud møter oss: Artikler om bønn og gudsbilde* som kom ut i 2008.

Hovedtemaet er menneskesynet i betenkningen, som Austad ønsker å utfordre fra en systematisk teologisk synsvinkel. Her vil jeg presentere Austads kritikk, for så å presentere Laugeruds forsvar gjennom hans innlegg i tidsskriftet *Luthersk Kirketidende*.⁸⁶

Austad skriver at han ser det som en utfordring å skulle forstå åndelig lengsel teologisk, og stiller spørsmål ved hva eller hvem det er man egentlig lengter etter med en åndelig lengsel. Austad etterlyser empiriske undersøkelser som tar for seg hva folk forstår med ”åndelig lengsel”. Slike undersøkelser er helt nødvendig for at kirken skal kunne jobbe mer konkret for å møte den, skriver han (Austad 2008a:147). Han påpeker at begrepet ikke er konkret nok, siden det kan ha både en generell og en spesifikk betydning, og mener at det er behov for å drøfte temaet mer teologisk enn det ble gjort i betenkningen:

Er det teologisk grunnlag for å hevde at det naturlige menneske lengter etter sin skaper? Er gudbilledligheten(*imago dei*) inngravert i menneskehjertet slik at enhver dypest sett er på leting etter sitt opphav, uten at en nødvendigvis selv vet det? Eller er det slik at den åndelige lengsel vokser fram av et visst kjennskap til den kristne Gud som en erverver seg gjennom bibellesning, gudstjenester, kirkekonserter, kristendomsundervisning eller samtaler om den kristne kulturarv? En kan også spørre om den åndelige lengsel i dag er en ettervirkning etter kristendommens innflytelse på Vestens kultur (2008a:147).

Austad identifiserer tre ulike tolkninger av ”åndelig lengsel” som han hevder eksisterer både i betenkningen og i Den norske kirke: Enten som en før-klang, som en sam-klang eller en etter-klang (2008a:148). Åndelig lengsel som før-klang innebærer at alle mennesker er skapt med et minne om Gud, selv uten å bli presentert for det kristne budskapet.⁸⁷ Åndelig lengsel som sam-klang, innebærer at kristen innflytelse fører til en konkret lengsel etter den kristne Gud. Åndelig lengsel som etter-klang betyr for Austad at i et sekularisert samfunn vil mennesker lengte tilbake til kristentroen de hadde før, altså en resakralisering av kulturen (2008a:147-148). Slik har Austad forsøkt å kategorisere åndelig lengsel for å kunne forholde seg klarere til innholdet i betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*.

I betenkningens innledning tolkes åndelig lengsel teologisk, ifølge Austad, som en lengsel etter kristendommens Gud, snarere enn som en lengsel etter et uspesifikt religiøst innhold i livet eller en uidentifisert guddom. Likevel er det uklarerhet rundt dette i betenkningen, og denne tolkningen holdes ikke konsekvent, hevder han

⁸⁶ Dette gjelder *Luthersk Kirketidende* årgang 143 og 144, og nr. 22/2008, 1/2009, 11/2009, 19/2009, 20/2009 og 21/2009

⁸⁷ Jamfør Hans Nielsen Hauges tanker om ”hedningene” som potensielle gode kristne uten å ha hørt om kristendommen

(2008a:149). Betenkningen beskriver hovedsakelig åndelig lengsel som sam-klang, men til tider også som før-klang og etter-klang, ifølge Austads skjema. Dette er et hovedpunkt for kritikk fra Austad: ”Betenkningen skiller ikke mellom *medfødt* og *tillært* lengsel etter Gud”(2008a:162), men betenkningen er, ifølge Austad, uklar på disse forskjellene og unnlater å diskutere dem (2008a:162). Dette blir et teologisk problem, siden han selv bare kan akseptere åndelig lengsel som en følge av kjennskap til det kristne evangeliet, altså som sam-klang.

For å synliggjøre at han ikke er alene om å stille slike spørsmål ved betenkningen, trekker Austad frem ulike typer kritikk fra både kirkelig og humanistisk hold. Blant andre tar han Generalsekretærene i Indremisjonsforbundet og Normisjon, Karl Johan Hallaråker og Anfin Skaaheim, til støtte for sitt syn. Begge har uttalt seg om betenkningen til forskjellige kristne medier, og sier at de savner det lutherske synet på mennesket som syndig, og etterlyser budskapet om evangeliets frigjørelse for å unngå fortapelse (2008a:151). En annen kritikk som Austad også trekker frem, sier at Laugeruds folkekirketenkning er for vid, slik at mennesker blir definert innenfor Den norske kirkes rammer enten de vil eller ikke (2008a:151). Denne åpne folkekirketenkningen reagerte også Human-Etisk Forbund på ved Kirkemøtet i 1999, som er omtalt tidligere. Misjonsstrategien til Laugerud der han tolket all åndelig lengsel som en gudslengsel, som gjorde folket mottakelige for evangeliet, var provoserende for ikke-religiøse mennesker. Daværende generalsekretær i HEFs tidligere omtalte kommentar til betenkningen kan sees som et eksempel på en slik reaksjon. Hun protesterte mot å tolke allmennkulturelle drag som skjult religiøsitet, og mot at mennesker som hun selv ble regnet med i den vide folkekirken mot sin vilje (Aadnanes 2008:317). Dermed viser Austad at betenkningen inneholder mange teologiske uklarheter og at den har en åpen tilnærming til kirken som han ønsker å stille spørsmål ved.

Austad er ikke enig i menneskesynet som ligger til grunn for betenkningen. Ifølge betenkningen finnes det en forbindelse mellom Gud og mennesker, som menneskene kan erfare. Denne forbindelsen er imidlertid brutt som resultat av synden, ifølge kristen lære. Likevel gir betenkningen inntrykk av at mennesket er utstyrt med et instinkt til å lengte etter den kristne Gud, noe Austad vil stille spørsmål ved. Dette kaller Austad for idealistisk antropologi, som han plasserer under ”kulturprotestantismen”. Han mener at en medfødt forbindelse mellom Gud og mennesker ikke eksisterer, og at menneskets evne til å lengte etter og erfare Gud ikke finnes som en slik ”før-

klang”(2008a:162). Austads teologi har dermed ingen åpning for at mennesket kan føle en åndelig lengsel før man har blitt introdusert for det kristne budskapet, som en konkret lengsel etter den kristne Gud, skapt av den kristne Gud.

Betenkningens kulturprotestantiske menneskesyn ”forsterkes av en mangelfull beskrivelse av *syndens* art og følger”, ifølge Austad (2008a:162). Han mener det fokuseres for mye på menneskets nedbrutte selvfølelse, ensomhet og angst som motivasjon for omvendelse, og ikke på ”Gud som ikke tåler synd”(2008a:162-163). Han kritiserer videre at ”en i iveren etter å unngå dogmatiske klisjeer, ikke får fremhevet betydningen av rettferdiggjørelse ved tro”(2008a:163). Betenkningen trekker frem Augustins ord som begrunnelse for påstanden om at man ikke behøver å forandre livet etter omvendelsen, men bare vende seg mot Gud, ifølge Austad. Dette mener han er en misforståelse og misbruk av Augustins ord (2008a:163). Austad mener at betenkningen ikke legger stor nok vekt på synden i mennesket og viser dermed til Den augsburgske trosbekjennelsen. Her står det at ”mennesket er født uten frykt for Gud”(2008a:163). Austad vil med dette påpeke at mennesket er født som en synder uten noen form for bevissthet om Gud. Mennesket kan derfor ikke være født med en lengsel etter den kristne Gud, hevder Austad. Tanken i betenkningen om at Guds vilje og menneskenes vilje er samkjørt, slik at menneskets dypeste ønsker også er Guds ønsker, holder derfor ikke vann, ifølge Austad (2008a:163). Videre påpeker han at det er nødvendig å kjenne til Gud for å kunne lengte etter ham, og at mennesket ikke er født med kjennskap til Gud. Som en synder kan ikke mennesket kjenne den kristne Gud fra naturens side, og Austad hevder derfor at betenkningens menneskesyn er ”tvilsomt”.⁸⁸

Riktignok kan det finnes en åndelig lengsel, skriver Austad, men før man har hørt det kristne evangeliet, er ikke dette en lengsel som fører til kristen tro. Åndelig lengsel etter den kristne gud kommer gjennom forkynnelse av evangeliet. Derfor må kirken jobbe med å forsterke åndelig lengsel i en kristen retning, mener han. Det viktigste for Austad er at disse kategoriene av åndelig lengsel ikke blandes sammen, slik han mener det blir gjort i betenkningen (2008a:163-164). Austad forholder seg her først og fremst til det lutherske trosgrunnlaget i Den norske kirke, og argumenterer på en overbevisende måte på grunnlag av den norske kirkes offisielle trosgrunnlag.

⁸⁸ Austad, Torleiv (2009): ”Idealistisk antropologi og uklar erfaringsteologi”, i *Luthersk Kirketidende*, nr.19/2009. 144.årg. s.499

7.4 Laugeruds forsvar i *Luthersk Kirketidende*

Austads kritikk av betenkningen nådde Laugerud først da artikkelen til Austad ble utgitt på nytt i 2008 i boken *Gud møter oss: Artikler om bønn og gudsbilde*.⁸⁹ Han ønsket å benytte muligheten til å få denne debatten frem i offentligheten igjen, og skrev inn et svar til Austads artikkel i det konservative teologiske tidsskriftet *Luthersk Kirketidende*. Laugerud skriver her at måten han forsøker å formidle sin forståelse av åndelig lengsel er erfaringsbasert – gjennom poesi, fortellinger og Bibelfers, mens Austad stadig fører en systematisk teologisk debatt fra et konservativt luthersk ståsted. Som tidligere nevnt er Laugerud frustrert over opponenter som stadig prøver å rasjonalisere og ”dra det hele inn i det intellektuelle rommet”, som han sier. Ved å svare Austad på denne måten forsøker Laugerud å overbevise sine kritikere om at Den norske kirke må ty til handling og ikke diskusjon. Selve debatten utspiller seg gjennom seks nummer av tidsskriftet, tre innlegg fra Laugerud og tre fra Austad. Jeg har valgt å ha mest fokus på Austads artikkel ovenfor, samt Laugeruds første innlegg, ”Nødvendig at kirken reviderer sin antropologi: En respons til Torleiv Austad”(2008). Disse tar for seg kritikk og forsvar, og oppsummerer hovedargumentene i saken. De øvrige innleggene blir i økende grad hissige, gjentakende og personfokuserende fra begge debattanter, og jeg gir derfor bare en oppsummering av disse.

I Laugeruds innlegg redegjør han først for hva Austad har kritisert ham selv og betenkningen for. Han skriver at han ønsker med dette innlegget å forsvare seg og ta initiativet til en konstruktiv debatt om kirkens menneskesyn. Videre avklarer han at hans tilnærming til dette feltet er erfaringsteologisk, og at hans argumentasjonsmåte er basert på erfaring som empirisk belegg. Betingelsen for å forstå betenkningen er å lese den med erfaringsteologiske briller, ifølge Laugerud.⁹⁰ Hensikten med betenkningen var å fornye Den norske kirke som en misjonerende kirke gjennom ”kontemplativ spiritualitet”, skriver han. Laugerud selv forklarer kontemplativ spiritualitet som mystisk teologi som har blitt brukt gjennom kirkens historie for å fornye misjonen.⁹¹ Betenkningen ble formet på bakgrunn av Laugeruds egne erfaringer med ”møter med tro på grasrotnivå” i Afrika, skriver han, samt kirkens røtter tilbake til oldkirken og middelalderens mystikk.⁹² Laugerud forsøker altså å redegjøre for sitt ståsted for at Austad skal kunne se ”åndelig lengsel” fra hans synsvinkel.

⁸⁹ Utgitt ved et lite privat forlag kalt Akademia Forlag i Oslo, 2008

⁹⁰ Laugerud, Tore (2008): ”Nødvendig at kirken reviderer sin antropologi: En respons til Torleiv Austad”, i *Luthersk Kirketidende*, nr. 22/2008. 143.årg. s. 576

⁹¹ Laugerud (2008): 576

⁹² Laugerud (2008): 579

Laugerud viser til kritikken fra indremisjonslederne som Austad hentet frem, og sier at ”ytremisjonsfolk” vanligvis har en bedre forståelse enn ”indremisjonsfolk” av at dogmet om det syndige mennesket ikke appellerer til mennesker i dag. Her viser han til misjonærer i ”sør”, deriblant ham selv, som ser at kontekstbevissthet er nødvendig ved formidling av kristendommen. Gjennom misjon har folket i ”sør” tatt i mot evangeliet av helt andre grunner enn ”talen om synd”. Dogmet om ”synd” blir dårlig tatt imot i de fleste deler av verden, mener han.⁹³ Laugerud forsøker med dette å begrunne hvorfor kirken bør revidere menneskesynet sitt. Han ønsker imidlertid ikke å ”feie synden under teppet”, men heller skape et produktivt språk om synden. Selv hevder Laugerud at synden speiler noe ”opprinnelig godt”.⁹⁴ Laugerud utdyper ikke dette teologisk, men sier at frelsen innebærer en frigjøring av mennesket fra egoets tilbøyelighet til å synde. Han forstår det som at menneskets vilje og drivkraft er god, men at synden bøyer mennesket mot egoisme og grådighet.⁹⁵ I senere innlegg påpeker Laugerud at han anerkjenner den kristne læren om at synden holder mennesket adskilt fra Gud, men han tror Gud bruker menneskets lengsel som et instrument for å føre mennesket nærmere seg selv.⁹⁶ Dermed forstår han ikke skillet mellom Gud og mennesker som absolutt. Han tror mennesket kan erfare Gud i ”sårflatene” - i det minnet Gud har nedlagt i mennesket om at det er skapt av ham, i hans bilde.⁹⁷ For Laugerud er det essensielt å sette dogmet om mennesket som skapt i Guds bilde over dogmet om at mennesket er syndig. Han mener at noe annet vil være å underkommunisere menneskets gudelighet, altså menneskets spor av det guddommelige fra skapelsen, samt å feilkommunisere idéen om at mennesket er syndig.⁹⁸ Laugeruds synspunkt er altså at mennesket ikke er mer syndig enn at det fortsatt er preget av sin gudbilledlighet fra skapelsen, og at åndelig lengsel etter Gud derfor er et faktum.

I følge Laugerud er det å fokusere på ”den åndelige lengselens vesen” feil, slik Austad gjør. Betenkningen skulle sette fokus på spiritualitet og misjon, noe som druknet i debatten om begrepet ”åndelig lengsel” og hvorvidt den åndelige lengselen eksisterer eller ei. Betenkningen ble dermed misforstått, ifølge Laugerud. Selv om han valgte å ikke ta med en ”samtdsanalyse” i betenkningen for å konkretisere åndelig lengsel, håpte han at lesere skulle

⁹³ Laugerud (2008): 577

⁹⁴ Laugerud (2008): 578

⁹⁵ Laugerud, Tore (2009): ”Nødvendig å knytte an til menneskets åpenhet for Gud”, i *Luthersk Kirketidende*, nr. 11/2009. 144.årg. s. 258

⁹⁶ Laugerud (2009): 257

⁹⁷ Laugerud, Tore (2009): ”Sluttreplik til Torleiv Austad om kirkens menneskesyn”, i *Luthersk Kirketidende*, nr. 20/2009. 144.årg. s.516

⁹⁸ Laugerud, Tore (2008): ”Nødvendig at kirken reviderer sin antropologi: En respons til Torleiv Austad”, i *Luthersk Kirketidende*, nr.11/2009. 144.årg. s.578

fokusere på det viktige, og ikke stille spørsmål ved detaljer.⁹⁹ ”Lengselens vesen” er altså ikke viktig for Laugerud. Han mener heller ikke er nødvendig å skille mellom de ulike nivåene av åndelig lengsel, slik Austad gjør. Han tror uansett at all åndelig lengsel er generert av Gud, enten den ”lengtende” er bevisst ved dette eller ei.¹⁰⁰

Laugerud forsvarer seg likevel mot Austads kritikk her ved å påpeke at han skiller mellom ”opplyst” og ”uopplyst” åndelig lengsel.¹⁰¹ Den uopplyste lengselen er å finne hos mennesker som lengter etter noe ”mer”, men de vet ikke hva. Disse har enten vært kristne eller har hørt om kristendommen, men gått bort fra den, eller ikke hørt om kristendommen i det hele tatt, skriver Laugerud. Jeg forstår Laugeruds uopplyste lengsel som jamførlig med Austads før-klang og etter-klang. Hos de opplyste lengtende er det en bevisst lengsel mot Gud, og kan jamføres med Austads sam-klang. Når Laugerud overser disse forskjellene er det fordi han ønsker å føre alle disse lengtende ”nærmere Kristus”. Det viktige for Laugerud er å komme i gang med arbeidet som skal omvende mennesker slik at lengselen rettes mot den kristne Gud. Men Austad mener han gjør dette på bekostning av kristen lære.

Når det gjelder omvendelsesbegrepet, som Austad også kritiserer, utdyper Laugerud at det han mener med ”omvendelse” er ”å komme til seg selv”, eller å ”vende hjem”.¹⁰² For ham innebærer omvendelsen at mennesket innser at Gud har vært der hele tiden, og ikke at mennesket har funnet en Gud som ikke har vært der før. Dette henger sammen med syndefallsforståelsen hans som tillater en form for kontakt mellom Gud og mennesker på et metafysisk plan, bevisst eller ubevisst. Laugerud forutsetter at kirken ønsker å revidere sitt menneskesyn og forsøker å skape et nytt språk slik at kirkens budskap kan nå ut til alle, for alle mennesker har en åndelig lengsel. Kirkens språk om synd skremmer de ”lengtende”, mener han.¹⁰³ Laugerud ønsker derfor å fornye misjonen og spiritualiteten i Den norske kirke. Som vi ser forsøker Laugerud å konkretisere sine idéer og forklare hvilket perspektiv disse ideene kommer fra.

Austad skriver også inn til *Luthersk Kirketidende* for å svare på Laugeruds innlegg. I fortsettelsen av denne debatten anklager Austad Laugerud for å bryte med kirkens viktigste kildegrunnlag når han ikke ser mennesket som en synder.¹⁰⁴ Han forstår heller ikke hva

⁹⁹ Laugerud(2008): 577

¹⁰⁰ Laugerud, Tore(2009): ”Nødvendig å knytte an til menneskets åpenhet for Gud”, i *Luthersk Kirketidende*, nr. 11/2009. 144.årg. s. 257

¹⁰¹ Laugerud, Tore(2008): ”Nødvendig at kirken reviderer sin antropologi: En respons til Torleiv Austad”, i *Luthersk Kirketidende*, nr. 22/2008. 143.årg. s.579

¹⁰² Laugerud(2008): 578

¹⁰³ Laugerud(2008): 579

¹⁰⁴ Austad, Torleiv(2009): ”Speiler synden ”noe opprinnelig godt”? En replikk til Tore Laugerud”, i *Luthersk Kirketidende*, nr.1/2009. 144.årg. s.6

Laugeruds syndsforståelse betyr for vitalisering av kristen spiritualitet. Austad hevder at Laugeruds erfaringsteologi har sine røtter i kulturprotestantismen, mens Laugerud på sin side ikke vil forholde seg til slike skjema.¹⁰⁵ Laugerud fastholder på sin side at hans utgangspunkt er ”erfaringen”, noe han mener er kirken og kristendommens utgangspunkt.¹⁰⁶ Av den videre debatten kan det se ut til at Austad forsøker å avskrive Laugerud som en seriøs opponent ved å kategorisere ham som liberalteolog, og at Laugerud ikke vil vedkjenne seg denne karakteristikken. Laugerud utfordrer også Austads konservative teologiske posisjon, og synes han kunne vært åpen for nye impulser.¹⁰⁷ Slik kritiserer Austad Laugeruds liberalisme, og Laugerud kritiserer Austads konservatisme.

Debatten kulminerer med at Austad hevder at Laugeruds erfaringsteologi er uklar, at Laugeruds syn på gudbilledligheten er for ”idealistisk”, og at de tenker forskjellig om ”syndens alvor og radikalitet”.¹⁰⁸ Når Laugerud ”forkaster synden som skillevegg mellom Gud og mennesker”, forkaster han også Jesus som nødvendig frelser, hevder han.¹⁰⁹ Austad synes videre at Laugerud ikke gir gode nok argumenter.¹¹⁰ Laugeruds kritikk av Austads lutherske teologi uttrykker et tydelig brudd med kirkens lutherske grunnlag, hevder han. Det at Laugerud mener den lutherske syndsforståelsen ikke lenger har bærekraft, er Austad heller ikke enig i og karakteriserer det som nok et brudd med luthersk lære.¹¹¹ Debatten i *Luthersk Kirketidende* ble altså avsluttet med sterke ord og kraftige beskyldninger fra begge parter. Det kan tyde på at debatten om åndelig lengsel avdekker grunnleggende uenigheter i Den norske kirke – både teologisk og i ulik oppfatning av kirkens oppgave i samfunnet.

Det ser ikke ut til at debatten i *Luthersk Kirketidende* førte til større enighet eller forståelse mellom de to teologene. Den viste heller to helt forskjellige tilnærmingsmåter til den kristne troen og teologisk metodikk. Laugerud ønsker å fornye kirkens menneskesyn slik at kirken kan møte åndelig lengsel ute blant folk gjennom misjon og kontemplativ

¹⁰⁵ Austad(2009): 6

¹⁰⁶ Laugerud, Tore(2009): ”Nødvendig å knytte an til menneskets åpenhet for Gud”, i *Luthersk Kirketidende*, nr.22/2008. 143. årg. s.256

¹⁰⁷ Laugerud, Tore(2009): ”Sluttreplikk til Torleiv Austad om kirkens menneskesyn”, i *Luthersk Kirketidende*, nr.20/2009. s.516

¹⁰⁸ Austad, Torleiv(2009): ”Speiler synden ”noe opprinnelig godt”? En replikk til Tore Laugerud”, i *Luthersk Kirketidende*, nr.1/2009. 144.årg. s. 498-499; ”Samtalen om kirkens antropologi”, i *Luthersk Kirketidende*, nr. 21/2009. 144.årg. s.536

¹⁰⁹ Austad, Torleiv(2009): ”Idealistisk antropologi og uklar erfaringsteologi”, i *Luthersk Kirketidende*, nr.19/2009. 144.årg. s.499

¹¹⁰ Austad, Torleiv(2009): ”Samtalen om kirkens antropologi”, i *Luthersk Kirketidende*, nr. 21/2009. 144.årg. s.536

¹¹¹ Austad(2009): 536

spiritualitet.¹¹² Austad prøver på sin side å formidle at det virkelig er nødvendig med teologisk diskusjon i denne saken, og at han ikke er enig med betenkningens forslag om endringer i Den norske kirkes menneskesyn.

Meningsutvekslingen mellom de to svært forskjellige teologene fungerer her som et talende eksempel på kritikk betenkningen har møtt fra konservativt kristent hold. Reaksjonene på betenkningen handler til en stor grad om menneskesynet som ligger til grunn, og Laugeruds erfaringsteologi versus Austads systematisk teologiske argumentasjon. Teologer som Austad og indremisjonslederne han trekker frem, har problemer med betenkningens milde menneskesyn. Det samsvarer ikke med Den norske kirkes lutherske menneskesyn, ifølge Austad, og kan derfor ikke aksepteres. Når Laugerud foreslår at kirken skal revidere sitt menneskesyn bort fra det lutherske, protesterer dermed Austad og likesinnede konservative teologer. Sett i et religionshistorisk lys kan Laugeruds menneskesyn ha mange likhetstrekk både med nyreligiøsitet og humanisme. Selv om Laugerud forsøker å foreslå endringer for Den norske kirke slik at den kan imøtekomme en endret religiøsitet i befolkningen, viser debatten rundt betenkningen at slike forandringer møter sterk motstand i kirken.

Det som er interessant er at betenkningen ble bestilt og godkjent av Kirkerådet i sin tid. Kirkerådet må ha hatt klare forventninger om betenkningens innhold og menneskesyn. Kanskje kan man si at med denne betenkningen åpnet Den norske kirke døren på gløtt for erfaringsbaserte teologiske innspill, selv om det kunne føre til konflikt med det lutherske læregrunnlaget for kirken og med konservative krefter i kirken. Debatten mellom Laugerud og Austad, kan også sies å symbolisere en debatt mellom liberal teologi og konservativ teologi anno 2000-tallet. Mens Laugerud vil åpne for erfaringen slik at flere mennesker kan få gode opplevelser i Den norske kirke, mener konservative teologer som Austad at Laugeruds erfaringsteologi strider mot kirkens lutherske grunnlag, noe de ønsker å bevare.

7.5 En debatt om åndelig lengsel – en debatt om folkekirken

Den norske kirke kan defineres både som en statskirke og en folkekirke. Folkekirkebegrepet er omstridt, og de to motpolene i debatten har ulik forståelse av hva kirken skal være. På den ene siden står de teologiske liberale som forstår folkekirken som en kirke for hele befolkningen, mens konservative, lavkirkelige teologer mener at folkekirken skal være en kirke for det troende og aktive kirkefolket (Stensvold 2005:401). Debatten om åndelig lengsel

¹¹² Laugerud, Tore (2009): "Nødvendig å knytte an til menneskets åpenhet for Gud", i *Luthersk Kirketidende*, nr.11/2009. 144.årg. s.259

kan også sies å hvile på ulike oppfatninger av hvordan folkekirken skal operere i tiden fremover. På mange måter handler debatten mellom Laugerud og Austad om hvilket folkekirkebegrep de to teologene har.

En liberal folkekirketenkning fokuserer på at kirken skal være et tilbud til hele den norske befolkningen, og tilpasset deres behov og ønsker. Dette innebærer også et udogmatisk og inkluderende syn på kristen lære, slik at ingen holdes utenfor kirkens fellesskap (2005:401). I en slik allmenn modell skal alle være velkommen til kirken uansett tro og livsførsel. Til grunnen for en åpen folkekirketenkning ligger nestekjærlighetstanken om at flest mulig skal kunne komme til kirken, men også en velferdstankegang – at alle skal kunne benytte kirkens tjenester. Dette kalles en klientbasert kirke (2005:401). Hele befolkningen kan delta i kirkens ritualer og stemme ved kirkevalg, uten krav til annet engasjement enn medlemskap. Slik blir statskirken regnet inn i velferdsstaten. Den skal betjene folkets religiøse behov, men også gi befolkningen felles moral, normer og idéer (2005:395).

En åpen folkekirke, som den omstridte biskopen Kristian Schelderup hadde en visjon om (Repstad 1995:196), innebærer en så åpen tilnærming til den kristne troen at alle trosuttrykk kan omfavnes. Det er en slik tilnærming Tore Laugerud ser ut til å ha. Med utgangspunkt i enkeltmenneskets egen erfaring kan kirken i hans tankegang bli et ”åndelig” hjem for hele den norske befolkningen. Med en slik åpen tilnærming er det viktigere at kirken kan gi rom for alle, og heller gi næring til den ”lille troen” som finnes i det enkelte menneske snarere enn å preke dogmer til de få med ”stor” tro. For konservative teologer som Austad blir det omvendt – han vil fastholde den tradisjonelle lutherske læren i Den norske kirke fremfor å åpne folkekirken for ulike impulser. For den lavkirkelige delen av Den norske kirke, er det viktigste at kirken holder fast ved sitt trosgrunnlag og heller risikerer å bli en eksklusiv kirke for det aktive kirkefolket. Debatten om åndelig lengsel, sett i dette perspektivet, handler om hvorvidt kirken skal, bør eller kan tilpasse sitt etablerte menneskesyn for å kunne romme de ulike tolkninger av tro som finnes i den norske befolkningen.

7.6 Den subjektive erfaring – et stridsspørsmål i Den norske kirke

Religioner som tar utgangspunkt i normative premisser som mennesker må følge, vil ifølge Heelas og Woodhead miste popularitet. I det moderne samfunnet vil en subjektiv spiritualitet øke i popularitet, fordi den tar utgangspunkt i menneskets subjektive dømmekraft og dekker den enkeltes spirituelle behov.

Tore Laugerud legger slike teorier om en subjektiv vending i det religiøse markedet til grunn for sitt forsøk på å introdusere en mer subjektivt orientert spiritualitet i Den norske kirke. Da Laugerud fikk oppdraget med å skrive en betenkning om åndelig fornyelse i kirken, introduserte han et forslag til en mer subjektiv kristendomsform sammen med tanken om at det finnes et utilfredsstilt behov – en åndelig lengsel i det norske folk. Denne idéen har blitt utbredt til tross for sine kontroverser. Ved å endre kirkens menneskesyn til å bli mer positivt, skal Den norske kirke kunne gi dagens mennesker bekreftelse på at de er sett og elsket, ifølge Laugerud. Konservative kritikere begrunner ut fra Den norske kirkes trosbekjennelser og Bibelen at Laugeruds forsøk på å gjøre Den norske kirke mer subjektorientert rett og slett er ”ubibelsk”.

Den norske kirke ga oppdraget knyttet til Kirkemøtet i 1999 til Tore Laugerud fordi han hadde kompetanse og lang erfaring innen kristendommens møte med både andre religioner og nyreligiøsitet. Kanskje er det sant, det Laugerud sier, at det finnes en åndelig lengsel blant folk i dag, og at Den norske kirke må endre seg for å holde på sine medlemmer. Kanskje handler de konservative reaksjonene på det formelle ved Laugeruds presentasjon av åndelig lengsel mest om en frykt for det nye. Å skulle fornye en så stor og mangfoldig organisasjon som Den norske kirke er ingen enkel affære. Man har både endringssultne liberale med støtte fra staten, som driver fremover stadige fornyelser av kirken, og konservative som holder igjen og ønsker at kirken skal konsentrere seg om det den allerede har å tilby. Den norske kirke er et stort og gammelt trossamfunn, som sliter med å finne fotfeste i strømmen av alle de ulike retningene den kan ta i tiden fremover.

Sammendrag

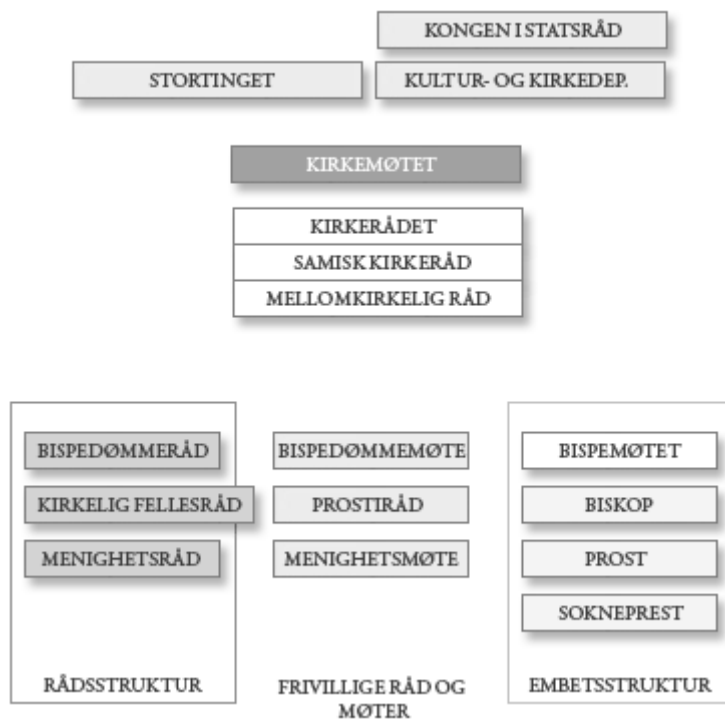
Den norske kirke har de siste ti årene møtt nyreligiøsiteten med en mer dialogisk holdning enn tidligere. Med antakelsen om at det finnes en ”åndelig lengsel” blant det norske folk – et kall fra Gud til menneskene – forsøker Den norske kirke å tilpasse seg nyreligiøse strømninger i folket. Denne oppgaven handler om kirkens forståelse av nyreligiøsiteten som ”åndelig lengsel”, sett fra et religionshistorisk perspektiv. Den er en studie av det udefinerte begrepet ”åndelig lengsel”, og hva det forteller om Den norske kirke i dag. Jeg forstår dette begrepet som å komme fra en fraksjon i Den norske kirke som ønsker et større innslag av subjektorientert spiritualitet i kirken. I dette ligger en antakelse fra kirkens side, om at religionssosiologiske teorier som forutser at institusjonell kirkereligion vil miste popularitet mens subjektiv spiritualitet vil øke i fremtiden. ”Åndelig lengsel” blir i dag brukt i det norske språket for å omtale nyreligiøsitet.

Selv om Den norske kirke går god for idéen om åndelig lengsel på sentralt plan, har det vært mye motstand mot både språkbruken og teologien bak, både internt og eksternt i kirken. Åndelig lengsel har blitt anklaget for å være et erfaringsfjernt begrep, og flere uttrykker at de forbinder det med en pietistisk åndelighet. Jeg intervjuet syv prester i Oslo og omegn om dette begrepet, og svært få av prestene brukte ”åndelig lengsel” i sitt språk. Det er interessant at blant akkurat disse prestene var det de MF- utdannede som var mest positive til begrepet, mens de TF- utdannede var mest negative til begrepet. Jeg foreslår at dette kan avhenge av at MF tradisjonelt har stått for en pietistisk og konservativ kristendom, mens TF har stått for en mer liberal og historisk-kritisk variant. I denne sammenheng påpeker jeg også hvordan den over hundre år gamle striden mellom konservativ og liberal teologi fortsatt sitter i veggene i Den norske kirke. Idéen om en åndelig lengsel har blitt kritisert fra konservativt hold for å være bygget på en subjektivt orientert erfaringsteologi som forutsetter et menneskesyn som de mener er uforenlig med kirkens lutherske lære. I tankegangen bak påstanden om en åndelig lengsel ligger en forutsetning om at syndefallet ikke er fullstendig, slik et luthersk menneskesyn understreker, men at mennesket kan reparere sin brutte relasjon til Gud gjennom spirituelle øvelser.

Jeg setter diskursen om åndelig lengsel i sammenheng med hvordan deler av Den norske kirke forsøker å tilpasse kirken en subjektivt spiritualitet, og hvordan konservative i kirken viser motstand. Denne diskursen er et eksempel på hvordan kirken fornyer seg i møte med nyreligiøsiteten, og hvor mye kirken akter å endre på sitt grunnlag for å tilpasse seg folkets religiøsitet i dag.

Vedlegg 1

Strukturkart over Den norske kirke



113

¹¹³ Den norske kirke(1996-2010): "Strukturkart",[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/index.cfm?event=doLink&famId=235>>, [09.11.10]

Litteraturliste

- Aadnanes, Per M.(2008): *Gud for kvarmann: Kyrkja og den nye religiøsiteten*. Universitetsforlaget: Oslo.
- Aadnanes, Per M.(2002): *Livssyn*. 3.utg. Universitetsforlaget: Oslo
- Aagedal, Olaf(2003): *Bedehusfolket: Ein studie av bedehuskultur i tre bygder på 1980- og 1990-talet*. Tapir Akademisk Forlag: Trondheim
- Almelid, Johanna H.(2008): *Søker: Gud: Om åndelig lengsel i vår tid*. Oslo: Lunde Forlag
- Amundsen, Arne B.(1995): ""En lidet forsøgt og mindre skriftlærd dreng" – Hans Nielsen Hauge", i (Red.) Christoffersen, Svein Aage og Trygve Wyller, *Arv og utfordring: Menneske og samfunn i den kristne moraltradisjon*. s.68-89. Universitetsforlaget: Oslo
- Amundsen, Arne B.(2005): "Mellom inderlighet og fornuft", i (Red.) Arne Bugge Amundsen: *Norges Religionshistorie*. s.243-294. Universitetsforlaget: Oslo
- Austad, Torleiv(2002): "En dør inn til Hallesbys rom" i (Red.) Aarnes, Asbjørn og Andreas Bjerkeset(red.): *Gjensyn med Hallesby*. s.23-26. Lunde Forlag AS: Oslo
- Austad, Torleiv(2008a): *Gud møter oss: Artikler om bønn og gudsbilde*. Akademia Forlag: Oslo
- Austad, Torleiv(2008b): *Tolkning av kristen tro: Metodespørsmål i systematisk teologi*. Høyskoleforlaget: Kristiansand.
- Austad, Torleiv(2009): "Speiler synden "noe opprinnelig godt"? En replikk til Tore Laugerud", i *Luthersk Kirketidende*, nr. 1/2009. 144.årg. s.6-7.
- Austad, Torleiv(2009): "Idealistisk antropologi og uklar erfaringsteologi", i *Luthersk Kirketidende*, nr. 19/2009. 144.årg. s.498-499.
- Austad, Torleiv(2009): "Samtalen om kirkens antropologi", i *Luthersk Kirketidende*, nr. 21/2009. 144.årg. s.536-537.
- Brekke, Torkel(2007): *Hva er fundamentalisme?* Universitetsforlaget: Oslo
- Davie, Grace (2002): *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. Darton, Longman and Todd Ltd.: London
- Davie, Grace, Paul Heelas og Linda Woodhead(2003): "Introduction", i (Red.) Davie, Grace, Paul Heelas og Linda Woodhead: *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*. s.1-14. Ashgate: Hampshire
- Det gamle testamente(1978): "1. Mosebok: 3-3,24", i Bibelen, 2.utg. Det Norske Bibelselskap

- Elstad, Hallgeir og Halse, Per(2002): *Illustrert norsk kristendomshistorie*. Fagbokforlaget: Bergen
- Fägerborg, Eva(1999): "Intervjuer", i (Red.) Lars Kaijser og Magnus Öhlander: *Etnologisk fältarbete*. s.55-72. Studentlitteratur: Lund
- Furseth, Inger og Pål Repstad(2003): *Innføring i religionssosiologi*. Universitetsforlaget: Oslo
- Gilhus, Ingvild og Lisbeth Mikaelsson(1998): *Kulturens refortrylling: Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Universitetsforlaget: Oslo
- Gilhus, Ingvild S.(2006): "Metodisk mangfold: Utforskningen av en religiøs tekst" i (Red.) Kraft, Siv Ellen og Richard J. Natvig *Metode i religionsvitenskap*. s.89-105. Pax Forlag A/S: Oslo
- Gilje, Nils(1995): "Haugebevegelsen og sekulariseringens dialektikk", i (Red.) Christoffersen, Svein Aage og Trygve Wyller, *Arv og utfordring: Menneske og samfunn i den kristne moraltradisjon*. s.215-229. Universitetsforlaget: Oslo
- Grande, Per Bjørnar(2005): *Kristendommen: En innføring*. Gyldendal Norsk Forlag AS: Oslo
- Heelas, Paul og Linda Woodhead(2005): *The Spiritual Revolution: Why Religion is giving Way to Spirituality*. Blackwell Publishing: Oxford
- Laugerud, Tore(2007): *Den norske kirke og nyåndeligheten: Rapport-notat fra Tore Laugerud*. Upubl. kilde. (25.07.2007)
- Laugerud, Tore(2008): "Nødvendig at kirken reviderer sin antropologi: En respons til Torleiv Austad", i *Luthersk Kirketidende*, nr.22/2008. 143.årg. s.576-579.
- Laugerud, Tore(2009): "Nødvendig å knytte an til menneskets åpenhet for Gud", i *Luthersk Kirketidende*, nr. 11/2009. 144.årg. s.256-259.
- Laugerud, Tore(2009): "Sluttreplikk til Torleiv Austad om kirkens menneskesyn", i *Luthersk Kirketidende*, nr. 20/2009. 144.årg. s.516-517.
- Lund, Eric(1989): "I. Second Age of the Reformation: Lutheran and Reformed Spirituality, 1550-1700", i (Red.) Dupré, Louis og Don E. Saliers: *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. s.213-239. SCM Press Ltd: New York
- O'Brien, Kevin(2006): "Ch.2: Discovery, Research, (Re)Design and Theory Building", i (Red.) Maria Heimer og Stig Thøgersen: *Doing Fieldwork in China*. s.27-41. NIAS Press
- Olsen, Torjer A.(2006): "Diskursanalyse i religionsvitenskapen", i (Red.) Kraft, Siv Ellen og Richard J. Natvig, *Metode i religionsvitenskap*. s.51-71. Oslo: Pax Forlag A/S

- Outler, Albert C.(1989): "II. Pietism and Enlightenment: Alternatives to Tradition", i (Red.) Dupré, Louis og Don E. Saliers: *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. s.213-239. SCM Press Ltd: New York
- Repstad, Pål(1995): "Biskopen for de privatkristne. Kristian Schjelderup som utfordring", i (Red.) Christoffersen, Svein Aage og Trygve Wyller: *Arv og utfordring: Menneske og samfunn i den kristne moraltradisjon*. s.189-199. Universitetsforlaget: Oslo
- Schaaning, Espen(1992): *Modernitetens oppløsning: Sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie*. Spartacus: Oslo
- Smith-Gahrnsen, Carl(2002): *Kristen tro og livstolkning*. 2.utg. Høyskoleforlaget AS: Kristiansand
- Stensvold, Anne(2004): "Hunting for Paradigms in the History of Religions", i (Red.) Kleine, Christoph, Monika Schrimpf og Katja Triplett: *Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft: Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag*. s.49-60. Biblion Verlag: München
- Stensvold, Anne(2005): "Kristen modernisering – Misjon, indremisjon og frikirker", i (Red.) Amundsen, Arne B.: *Norges Religionshistorie*. s.317-341. Universitetsforlaget: Oslo
- Stensvold, Anne(2005): "Kulturkamp – religiøs kultur og motkultur", i (Red.) Amundsen, Arne B.: *Norges religionshistorie*. s.356-374. Universitetsforlaget: Oslo
- Stensvold, Anne(2005): "Nasjonal enhet – religiøst mangfold" i (Red.) Amundsen, Arne B.: *Norges Religionshistorie*. s.375-389. Universitetsforlaget: Oslo.
- Stensvold, Anne(2005): "Statskirke uten stat – folkekirke uten folk", i (Red.) Amundsen, Arne B.: *Norges Religionshistorie*, s.390-413. Universitetsforlaget: Oslo
- Stensvold: Anne(2005): "Nyreligiøsitet", i (Red.) Amundsen, Arne B.: *Norges religionshistorie*. s.457-473. Oslo: Universitetsforlaget
- Stensvold, Anne(2008): "Vår kirke", i *Kirke og kultur*, nr. 4/2008. 113.årgang. s.288-299. Universitetsforlaget: Oslo
- Thagaard, Tove(2003): *Systematikk og innlevelse: En innføring i kvalitativ metode*. 2.utg. Fagbokforlaget: Bergen
- Öhlander, Magnus(1999): "Utgangspunkter", i (Red.) Kaijser, Lars og Magnus Öhlander: *Etnologisk fältarbete*. s.9-23. Studentlitteratur: Lund

Elektroniske kilder

- Areopagos(2010): "Formål og navn",[online], Areopagos. Tilgjengelig fra: <<http://www.areopagos.org/pages/side.aspx?nr=88>>, [28.10.10]

- Areopagos(2010): "Hva er Areopagos?",[online], Areopagos. Tilgjengelig fra:
<<http://www.areopagos.org/pages/side.aspx?nr=50>>, [30.09.10]
- Areopagos(2010): "Valgte dialog"[online], Areopagos. Tilgjengelig fra:
<<http://www.areopagos.org/pages/side.aspx?nr=87>>, [30.09.10]
- Den norske kirke(1996-2010): "Areopagos",[online], Den norske kirke – Kirkerådet.
Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=346>>, [28.10.10]
- Den norske kirke(1996-2010): "Da kristendommen kom til Norge",[online], Den norske kirke
– Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=1917>>,
[28.10.10]
- Den norske kirke(1996-2010): *Den augsburgske bekjennelse: (Confessio Augustana)*
Artiklene 1-21,[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra:
<<http://kirken.no/index.cfm?event=doLink&nodeID=5402>>, [11.05.10]
- Den norske kirke(1996-2010): "Evangelisk-luthersk tro",[online], Den norske kirke –
Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2171>>,
[11.05.10]
- Den norske kirke(1996-2010): "Hva er frelse?",[online], Den norske kirke – Kirkerådet.
Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2173>>, [26.04.10]
- Den norske kirke(1996-2010): "Kirkeforståelse",[online], Den norske kirke – Kirkerådet.
Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2174>>, [06.09.10]
- Den norske kirke(1996-2010): "Om Kirkemøtet",[online], Den norske kirke – Kirkerådet.
Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=544>>, [08.01.10]
- Den norske kirke(1996-2010): "Reformasjonen",[online], Den norske kirke – Kirkerådet.
Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=1918>>, [07.01.10]
- Den norske kirke(1996-2010): "Samarbeidsrådet for menighet og misjon(SMM)",[online],
Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra:
<<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=412>>, [28.10.10]
- Den norske kirke(1996-2010): "Situasjonen i dag",[online], Den norske kirke – Kirkerådet.
Tilgjengelig fra: <<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=227>>, [11.01.10]
- Den norske kirke(1996-2010): "Strukturkart",[online], Den norske kirke – Kirkerådet.
Tilgjengelig fra: <<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=235>>, [11.01.10]
- Den norske kirke(1996-2010): "Synd",[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig
fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=2172>>, [26.04.10]
- Den norske kirke(1996-2010): "Tid for Taizé",[online], Den norske kirke – Kirkerådet.
Tilgjengelig fra: <<http://www.kirken.no/index.cfm?event=doLink&famID=126853>>,
[28.10.10]

- Egede Instituttet(2010): "Historien",[online], Egede instituttet. Tilgjengelig fra:
<http://www.egede.no/tekstsider.cfm?text_id=6198>, [07.10.10]
- Egede Instituttet(2010): "Velkommen til Egede Instituttets sider på internett",[online], Egede Instituttet. Tilgjengelig fra: <<http://www.egede.no/>>, [25.01.10]
- Google(2010): "åndelig lengsel", s.1,[online], Google. Tilgjengelig fra:
<http://www.google.com/search?sclient=psy&hl=en&source=hp&q=%C3%A5ndelig+lengsel&aq=f&aql=&aql=&oq=&gs_rfai=#q=%C3%A5ndelig+lengsel&hl=en&prmd=iv&ei=b1m9TJXC0oHtOfXyJR&sstart=0&sa=N&fp=fad0bccbc44b8016>, og s. 2,
[online], Google. Tilgjengelig fra:
<http://www.google.no/search?q=%C3%A5ndelig+lengsel&hl=no&client=firefox-a&hs=TKB&rls=org.mozilla:en-US:official&ei=0vC_TIWpE8KYOunCgO8L&start=10&sa=N>, [21.10.10]
- Jørgensen, Knud(2010): "Tore Laugerud 60 år",[online], Areopagos. Tilgjengelig fra:
<<http://www.areopagos.org/pages/aktuelt.aspx?nr=515>>, [30.09.10]
- Kirkerådet(1999): "Sak KM 12/99: Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid",[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra:
<<http://kirken.no/?event=DoLink&famID=6710>>, [22.01.10]
- Kirkerådet(Januar 2003): *Kirkerådets oppfølging av Kirkemøte-saken om åndelig lengsel: Statusrapport*,[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra:
<<http://kirken.no/?event=doLink&famID=6906>>, [28.10.10]
- Laugerud, Tore(02.09.1999): *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*,[online], Den norske kirke – Kirkerådet. Tilgjengelig fra:
<<http://kirken.no/?event=doLink&famID=6906>>, [28.10.10]
- Lindekleiv, Heidi Marie(28.02.2008): "Slik kan kirken kapre de søkende",[online], *Vårt Land*. Tilgjengelig fra: <<http://www.vl.no/kristenliv/article3380509.ece>>, [23.02.10]
- Lunde Forlag(2007): "Erling Rimehaug: *Tørsten gir lys: Om åndelig lengsel og modning*",[online], Lunde Forlag. Tilgjengelig fra:
<<http://www.lundeforlag.no/bok.cfm?id=1534>>, [15.10.10]
- Lunde Forlag(2008): "Johanna Hundvin Almelid: *Søker: Gud: Om åndelig lengsel i vår tid*",[online], Lunde Forlag. Tilgjengelig fra:
<<http://www.lundeforlag.no/bok.cfm?id=1621>>, [15.10.10]
- Opplæringsloven(01.08.2010): *Lov om grunnskolen og den vidaregåande opplæringa,(lov av 20.juni 2008 nr.48)*,[online], Lovdata. Tilgjengelig fra: <<http://www.lovdata.no/cgi-wift/ldles?xdoc=/all/nl-19980717-061.html#map0>>, [20.09.10]
- Pilotprosjekt Pilegrimsleden(2010): "Pilegrimsleden Statsbudsjettet 2011",[online], Pilotprosjekt Pilegrimsleden. Tilgjengelig fra:
<<http://www.pilegrim.info/artikkel.aspx?id=4373570>>, [28.10.10]

Statistisk Sentralbyrå(16.06.2010): "Færre til gudstjeneste",[online], Statistisk Sentralbyrå.
Tilgjengelig fra: <http://www.ssb.no/kirke_kostra/>, [28.10.10]

Tanggaard, Per(2007): *Tilstandsrapport for Den norske kirke 2006*,[online], Den norske kirke
– Kirkerådet. Tilgjengelig fra: <<http://kirken.no/?event=doLink&famID=37285>>,
[13.10.10]

Teologisk Fakultet(18.03.2010): "Fakultetets historie",[online], Teologisk Fakultet.
Tilgjengelig fra: <<http://www.tf.uio.no/om/historie/>>, [28.10.10]

Wikipedia(19.07.2010): "Pinsevekkelsen",[online], Wikipedia. Tilgjengelig fra:
<<http://no.wikipedia.org/wiki/Pinsevekkelsen>>, [15.10.10]